| 论衡 |

中国古代的王权与天下秩序

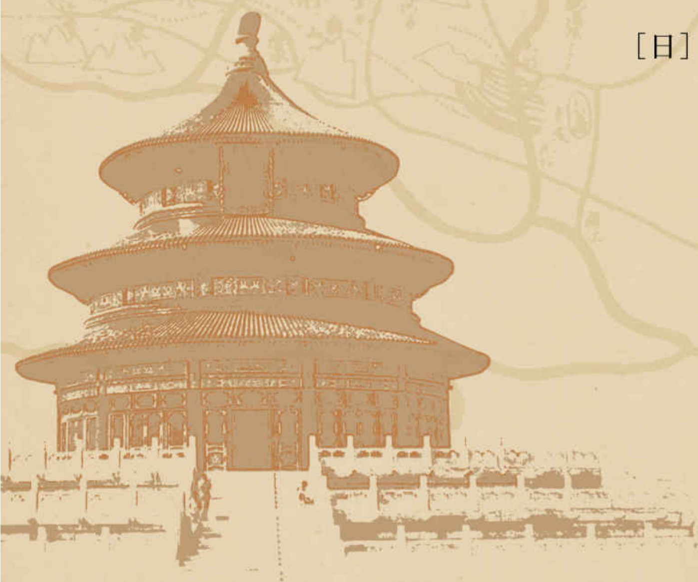
（增订本）

中国古代の王権と天下秩序

禹貢九州山川之圖

[日] 渡边信一郎 —— 著

徐冲 —— 译



上海人民出版社

VISIT...

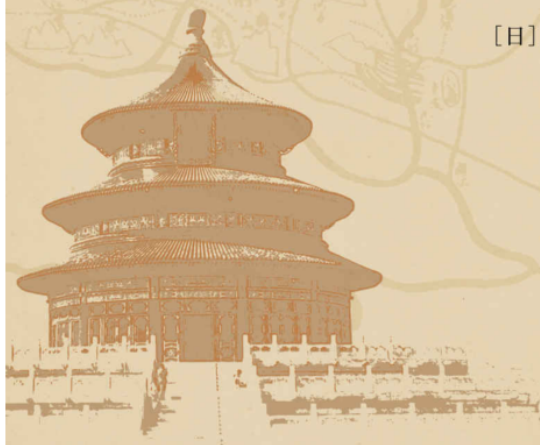
LANZAROTE Caliente.com

| 论衡 |

中国古代的王权与天下秩序

（增订本）

中国古代の王権と天下秩序



［日］渡边信一郎 —— 著

徐冲 —— 译

上海人民出版社

| 论 衡 |

中国古代的王权与天下秩序

（增订本）

［日］渡边信一郎 —— 著

徐冲 —— 译

上海人民出版社

yamaxun

图书在版编目（**CIP**）数据

中国古代的王权与天下秩序／（日）渡边信一郎著；徐冲译．—增订本．—上海：上海人民出版社，2020

ISBN 978-7-208-16657-8

Ⅰ．①中…　Ⅱ．①渡…②徐…　Ⅲ．①政治制度—研究—中国—古代　Ⅳ．①D691.2

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第161802号

责任编辑　张钰翰

封面设计　周伟伟

中国古代的王权与天下秩序（增订本）

［日］渡边信一郎　著

徐　冲 译

出　　版　上海人民出版社

（200001　上海福建中路193号）

发　　行　上海人民出版社发行中心

印　　刷　常熟市新骅印刷有限公司

开　　本　890×1240 1/32

印　　张　9

插　　页　5
字　　数　196,000
版　　次　2021年4月第1版
印　　次　2021年4月第1次印刷
ISBN　978-7-208-16657-8/K·2989
定　　价　58.00元

增订版自序

此次《中国古代的王权与天下秩序》由上海人民出版社刊行增订版，使得拙著能够再次与中国读者见面，作为著者感到无上欢喜。在此谨向上海人民出版社及相关人士致以谢意。

下面先略记增订版刊行的经过。

本书的日文版初版于2003年7月由东京的校仓书房刊行，翌年8月重印。重印版很快售罄，现在已经买不到了。出版社校仓书房已于2018年6月倒闭。中文版经老友徐冲先生翻译，2008年由中华书局刊行。出版后颇受欢迎，于2012年重印过一次。这一译本包括重印版在内早已售罄，据闻出版社方面亦无加印的计划。

2019年春收到徐冲先生来信，得知上海人民出版社计划刊行拙著的中文版新版，希望与我商讨相关事宜。机会难得，我即提议将拙文《後漢における古典的国制の成立——漢家故事と漢礼》（原载《日本秦漢史研究》第16号，2015年11月）增补为新版第四章《东汉古典国制的成立——汉家故事与汉礼》，因其内容与第三章《天下观念与中国古典国制的成立》关系密切。徐冲先生则建议可将侯旭东、游逸飞两位先生为拙著中文版旧版所撰书评两篇作为附录收入。由此确定以增订版的形式刊行中文版新版。

本书中文版旧版曾在征得作者同意后，将王德权先生的大文《东京与京都之外——渡边信一郎的中国古代史研究》（原载《新史学》第17卷第1期，2006年）作为附录收入。这一用心之作在对日本战后的中国古代史研究进行总结后，详细介绍了我的古代史研究并加以评论。当时收入旧版主要是考虑对中国读者理解本书的研究史背景会有所助益。不过文中介绍的研究止于2000年左右，就我的研究生涯而言相当于前半部分，未及于进入本世纪之后的动向，故此次决定不收入中文版新版。欲了解20世纪后半期日本中国古代史研究动向之一斑的读者，敬请参看原载刊物或本书中文版旧版。

下面对本书涉及的基本概念从三个层面加以说明，提示本书的框架结构。敬请增订版读者指正。

第一，是作为本书标题的“王权”这一概念。王权一般指统治权，特别是意谓作为最高统治权的主权与其保有者。王权论即以解明统治权的主体及其构造作为目的。

在中国史的脉络中，作为具体统治权的保有者，可以举出夏殷周三代的王、西周时期以后的天子、统一秦朝以后的皇帝、唐代前期自太宗至于代宗的天可汗以及则天武后时期的转轮圣王。清朝的王权以皇帝／天子君临于中国本部，以可汗君临于蒙古、北方诸族，以转轮圣王君临于西藏。时代愈发展，对应于支配对象与领土／领域的多元性、多层面的扩张，中国王权的名称逐渐复合化，统治权与统治构造也发生了变化。这是中国前近代史的特质之一。

皇帝权是中国王权的代表，但仅对皇帝权进行分析，无法把握中国前近代统治权与统治构造的整体。本书作为一种王权论，即择取中国王权的另一代表——或者应该说是与皇帝表里一体——天子，来考察其统治权与统治构造的特质。

第二，是“天下”及“天下型国家”这一概念。天下，是中国创造的历史性国家概念。构成国家的要素，包括最高统治权（王权）、领土与政治性编成的社会。关于王权已如前述。这里要讨论的，是作为统治权之对象的领土与政治社会。

关于领土，在前近代国家，并不存在如近代国民国家（na(-?)tion-state）这样由国境线划定的领土。不过就世界史而言，即使根据与临接诸国或诸族相互关系的变化会有所不同，各前近代国家行使统治权的领域却是大致确定的。

在传统中国的国家之中，指称其具体领域的正是“天下”一词。天下，是在前所未有的大洪水之后由大禹所再构筑和划定的九州所组成的国土，也被称为“禹迹”。天下是与“九州—禹迹”密切相关的传统领域概念。这一领域在战国时代以后，伴随时代变迁扩展为方三千里、方五千里乃至方万里，就实体而言形成于西汉武帝时期，就观念而言则确定于西汉末。

在九州—禹迹之天下居住，成为最高统治权者天子／皇帝之统治对象的人们，是为百姓。百姓最为抽象性的表现是“生民”，即天所生之人。但这些人是缺乏自我统治能力的。故上天选立有德者为天子，将统治权委任于他。天子／皇帝的统治权来自天之委任，这是中国王权论的根本所在。

生民在更为具体的意义上被称为百姓。百姓即为登录于户籍且住址、家族乃至其姓名、职业都被特定化的生民。所谓“天下”，是自天接受委任的天子／皇帝，通过户籍对生民／百姓进行实际支配，从而行使统治权的领域。这是天下型国家的基本概念。

这种天下型国家，在形态上成立于统一秦朝的天下三十六郡。但将这一世界观涵括在内，对国家框架进行再构筑，使得传统中国国家之典型得以成立，则要到包括王莽时期在内的两汉交替时期。我将此称之为中国的古典国制。

如此，应该说明的第三点，就是“古典国制”这一概念。“国制”概念，如第四章所述，指的是基于宪法等基本法或基本性世界观而构筑的国家框架。

在世界各地域中，国家得以再建或更新之际，都存在着不断被追溯与参照，成为各地域之典型代表的国家框架。

如西欧近世诸国在形成近代国家之际，作为其参照基准的是古希腊／罗马的国制。他们将其命名为古典古代。古典古代就是欧洲所固有的古典国制。近代诸国家／诸地域也存在着类似欧洲之古典古代这样的古典国制。这些国家形态无论是成为被景仰的对象还是被否定的对象，都在各自的历史长河中被不断地加以参照。

在日本的场合，提倡古典国制概念的是日本史家吉田孝先生。他列举了五大指标，主张日本（大和YAMATO）的古典国制成立于9世纪的平安时代前期。在东南亚历史上，公元1 000年以后，尤其是在泰国、越南等中南半岛诸国，逐渐使用与近世以后的国家相关的本国语来讲述其历史，并形成了上座部佛教等与近代关系密切的传统文化。基于对传统文化与使用本国语叙述历史的重视，日本的东南亚史家将这些国家称之为古典国家。或许称之为古典国制亦未尝不可。

古典国制不同于各地域世界中古代国家的形成。作为一种传统性国家框架，其与各地域近代国家的形成密切相关，不断成为后者的参照基准，抑或成为需要克服的对象。中国当然应该也存在这样的古典国制，在中国古代国家形成之后，以新的世界观为基础进行再构筑与再编成，成为其后诸王朝的参照基准。

中国前近代最初的国制，是以法家世界观为基础构筑的始皇帝的皇帝专制国家。这一以律令、法制为基础的国制，虽然有所变化，但一直被继承至清朝。在此国制之上，基于儒家型世界观、礼乐／祭祀体系的国家框架于两汉交替期被构筑出来，将法制与礼乐复合性编组的新国制于焉成立。这就是中国的古典国制。关于其具体内容和历史性展开，请参看本书第三、四章。

以上以传统中国为具体对象的王权论、天下型国家论和古典国制论能否成立，期待中国读者的再次指正。是为增订版序言。

渡边信一郎

2020年12月14日

自序

一

恰好是在十年前的1997年1月至10月初，作为日本学术振兴会的特定国派遣研究员，我在中国社会科学院经济研究所进行了9个月的研究。这是缘于在日本也非常知名的经君建先生的欣然接纳，目的是进行古代中国的社会经济史研究。但对于我来说也怀着另外的愿望，就是想在一个较长时期内实际身处中国之中，亲眼观察改革开放政策实施以来发生巨变的中国，弄清此前自己的古代史研究中应该反省的地方，或者此前的研究方针有无变更的必要。

社会科学院分配的宿舍在靠近西单的民族饭店的一个房间。所以除了8月在华北各地旅行之外，我基本都在西单周边活动。曾在2月24日早晨目送了经过长安街的邓小平氏的送葬车队，也曾亲眼目睹7月1日傍晚香港回归之际西单沸腾的人群和烟花不绝的夜景。

在北京，我将仔细阅读自日本带来的王先谦《汉书补注》作为每日功课，并以札记形式记下心得。虽然不像鲁迅先生那样频繁，也每两周一次乘坐15路公交车去琉璃厂购买旧书、线装书和新书。当时也不曾察觉时光飞逝，就把买的书一本接一本的读完了，今天想起来，真是无上的幸福。周末则流连于民族饭店附近的李大钊故居和稍远些的白云观等为数众多的寺院和旧迹。我最为注意的，是以故宫为代表的宫殿和残存的元城墙，德胜门等都城城门，以及环绕周边的天坛、先农坛、地坛等祭祀设施。虽然城墙已经没有了，但是都城、宫城、各种祭祀设施仍然留存下来的古都就只有北京了。对这些遗迹，我都作了实地的考察和体验。

在北京停留期间，我对自己以前的研究方针有了一定程度的确信。本书始于这次北京停留期间写的几篇札记，是以在北京的体验和大同、洛阳、西安旅行中的体会为基础写的几篇论文结集并加以编辑的结果。可以说是在北京的研究成果的报告书。

回到日本以后，在应出版社要求写的随笔中，我以《天下为公》为题，预告了本书的结集，其中这样写道：

说到北京的西单，现在已经是超过王府井的繁华街区了。在其中心西长安街与宣武门大街交叉点西北，有一家“天下一品”面馆。这家店的名吃是一种叫做“牛肉面”的面条。在意大利面一样的面条里盛满热汤，放入已经调好味的块状牛肉，再撒上切碎了的香菜和葱作为调料，一碗8.5元。相比街边的面条不过3、4元一碗，价格是非常贵了。虽然是高级品，这家常年营业的店，却直到二楼客人都是满满的。

去年在北京长期停留的时候，因为这家店离宿舍所在宾馆较近，味道也很不错，所以隔不上三天就去那里吃午饭。第一次进店门时，在我脑中，除了对于“牛肉面”的兴趣之外，对于“天下一品”这一店名也有所感想。之所以这样说，是因为在日本的京都，也有名为“天下一品”的面馆，命名不期而合了。所谓“天下一品”，就是说“天下无二”的面条，那在北京和京都有两个“天下一品”就有些奇怪了。

回到宾馆，首先在手边的岩波《中国語辞典》里查“天下”，解为“世界，世间”。角川《新字源》的解释稍微详细一些，指“①天之下。国家全体，或者世界。②天下之人”。然后又查刚买的《现代汉语词典（修订本）》，“天下”被解为“①指中国或者世界、②指国家的统治权”。②的“天下之人”和“国家的统治权”暂且不论，可以明了“天下”有着中国（国家全体）和世界的广狭两义之分。若“天下一品”取为狭义，解释为“中国国内一品”、“日本国内一品”，那就没有问题，是可以勉强解释过去的。那时候，觉得天下问题已经被我解决了。

然而没过多久就又和天下问题正面遭遇。作为北京停留的工作之一，我把读王先谦的《汉书补注》作为每天的功课。读到卷七七《盖宽饶传》时，偶然注意到了盖宽饶因上谏宣帝的奏文内容而自尽的事件。在其奏文引用的《韩氏易传》中，有“五帝官（公）天下，三王（夏殷周）家天下，家以传子，官以传贤”这

样一段文字。这被认为是以天下为公、要求宣帝让位于贤者之意，是“大逆不道”的。盖宽饶在被引送给狱吏之前选择了名誉的自杀。

汉初韩婴所著的《韩氏易传》今已不存。但是，我想到了和其所记旨趣大体相同的儒家经典，那就是《礼记·礼运篇》。《礼运篇》始于孔子与其弟子言偃（子游）的对话。孔子将大道行用的“大同”之世与大道隐没、不复行用的“小康”之世作了对比，认为“大同”之世的特征在于“天下为公，选贤与能”，而“小康”之世则是“天下为家，各亲其亲，各子其子”。据郑玄与《礼记正义》的解释，“天下为公”的“公”与“共”同义，所谓“为公”，就是将天下作为公共物品，逊让帝位予有圣德之人；“天下为家”则是将帝位私有并传与子孙。《韩氏易传》与《礼记·礼运篇》的内容是一致的。

这一场合的天下，指的是对于国家全体的最高统治权。如“分天下以为三十六郡”（《史记》卷六《始皇帝本纪》）所示，通常“天下”指的是实际支配所及的地域，反过来也指行使实际支配的天子／皇帝的国家最高统治权。主张这一最高统治权为公共之物，应为贤者所继承就是“天下为公”，尧、舜禅让所代表的五帝理想时代正与此相当。而国家最高统治权私化为一家所世袭就是“天下为家”，夏殷周三代正与此相当。在中国，三代以来，全部都是王朝国家，因此“天下为家”的时代是一直持续到了清朝的。

在北京对天下的考究就到此为止了。回国后，为了备课翻了翻《后汉纪》，看到了近末尾的献帝建安二十五年（220）十月乙卯诏。在这一以向魏禅让为内容的诏书中，原样引用了《礼运篇》，称述“大道之行，天下为公，选贤与能，故唐尧不私于厥子，而名播于无穷。朕羡而慕焉，今其追踵尧典，禅位于魏王”。我此前认为“天下为家”的时代一直持续的见解显然有误。赶紧查阅三国时代至唐代王朝交替期的史料，发现历代的禅位诏书或者即位诏书中必然会引用《礼运篇》的“天下为公”，如“天下至公，非一姓独有”（《大唐创业起居注》卷下）。尽管现实中的最高统

治权为一姓所独占，但是值王朝交替之际，为了正当化统治权的委让，《礼运篇》都适时地被回忆起来了。

清末民国时期的康有为（1858—1927），从《礼记》中特别择取了《礼运篇》，以“天下为公”为基础构想了崭新的大同理想世界。其死后出版的《大同书》（1935年）将天下理解为广义的世界，倡言在太平大同的理想社会，由全地公政府（世界政府）实行超越了种族与阶级的天民统治。康有为自《礼记》中择取《礼运篇》，在孔教之中给予其同于《中庸篇》和《大学篇》甚或之上的地位。他的“天下为公”的大同世界，被赋予了完全崭新的内容。但是，“天下为公”的发现，绝非康有为个人的创举。凭借实力在现实中“以天下为家”的中国古代王朝的缔造者们，在获得自己的权力之前，也不停地适时回忆起了“天下为公”，主张国家最高统治权是公共之物，不应该为一姓所独占。

宋王朝以后的王朝交替，都是外来民族和汉民族凭借武力实现的赤裸裸的政权交替，所以没有忆起“天下为公”的必要了。康有为之所以能够自《礼记》中择取《礼运篇》，是因为“以天下为家”的专制王朝已经遭遇了解体的危机，实际上崩溃了。他受到了佛教平等世界观及欧洲近代民主主义世界观的影响，处于批判专制主义并能将其相对化的位置。

站在康有为之大同的立场上看，“天下一品”在北京和京都有两家到底不太合适。虽然总该解决这一问题，但说实话，我还没有吃过京都的“天下一品”。关于天下，似乎还有应该探求的课题。（《岩波講座　世界歴史》5，《月報》12，1998年12月）

2001年8月再次访问北京时，西单周边已被全部改建，变为高楼林立的现代都市空间。品味还留存着四合院住宅的庶民式西单周边光景连同“天下一品”的机会，是永远失去了。

二

我于1949年1月生于京都。1971年京都教育大学毕业后，进入京

都大学大学院东洋史学专业继续学习。当时同级的有吉田浤一氏（静冈大学教授，中国古代、近代史），比我高1年级的有大澤正昭氏（上智大学教授，唐宋史），比我低2年级的有足立啓二氏（熊本大学教授，近世、近代史）、奥村哲氏（都立大学教授，近现代史）。他们再加上刚刚博士课程结业、就职于鹿儿岛大学的島居一康氏（大阪府立大学名誉教授，宋代史）和比我低6年级的宮澤知之氏（佛教大学教授，宋代史、中国货币史），于1978年成立了“中国史研究会”，所进行的共同研究一直持续到了今天。

研究会创设之初的主要课题，是欲将中国史上一以贯之的小农经济作为小经营生产方式论而理论化，以此为基础理解中国史的整体面貌。中国史研究会的会员多数从学生时代开始就参加了京都大学经济学部中村哲教授（京都大学名誉教授，日本、亚洲经济史）的讨论课与研究会，阅读了以《资本论》为代表的历史唯物论古典著作与安东尼奥·葛兰西（Antonio Gramsci）、路易·阿尔都塞（Louis Althusser）等西欧马克思主义文献，以及马克斯·韦伯（Max Weber）的《经济与社会（支配社会学）》等。以小经营生产方式与社会性分工的发展为基础来把握世界史、人类史的发展，这是中村哲教授的基本观点，已结集为《奴隷制·農奴制の理論》一书（东京大学出版会，1977年，冻国栋等译《奴隶制与农奴制的理论》，武汉大学出版社，1994年）。中国史研究会的研究，很多都是以中村哲教授的这一理论成果作为基础的。初期中国史研究会关于小经营生产方式论的思考和成果，请参照足立、宮澤和我联名发表的文章《日本关于中国前近代经济史的研究》（《中国经济史研究》1987年第2期）。

中国史研究会的共同研究，向财政史研究和专制国家论展开，至今已有中国史研究会编《中国史像の再構成——国家と農民》（文理阁，1983年4月）、中国史研究会编《中国専制国家と社会統合——中国史像の再構成II》（文理阁，1990年2月）与中村哲编《東アジア専制国家と社会·経済——比較史的視点から——》（青木书店，1993年12月）三本著作作为共同研究的成果出版。1996年5月在武汉大学召开的中国史研究会与中国研究者的国际研讨会的成果，则以武汉大学三至九世纪研究所编《中国前近代理论国际学术研讨会论文集》（湖北人民出版社，

1997年5月）的形式出版，从中可以了解我们近些年的成果和课题情况。

从京都大学大学院时代开始到1980年代，与中国史研究会的步调一致，我的主要研究主题，是追踪春秋战国时期至唐宋变革时期中国古代农民经营的发展，并对支配农民的国家意识形态进行结构分析。我认为，战国时代以后至于清代，贯穿中国前近代史的基本生产关系在于以户籍制度为媒介形成的专制国家与小农经营之间的支配隶属关系；实行家父长式奴隶制经营的唐代以前的富豪层和宋代以后变得显著的地主制，是附属性的生产关系，并不能规制社会全体。若说到成为基本生产关系的专制国家与小农之间的支配隶属关系，我认为可以把战国时期至于唐代定位为国家性隶农制或者国家性奴隶制社会，宋代以后则定位为国家性农奴制社会的时代。1986年出版的《中国古代社会論》（青木书店）和1994年的《中国古代国家の思想構造》（校仓书房），就是这一思考与实证成果的结集。

其后，进入1990年代，自国家意识形态分析继续前进，我开始着手研究专制国家的官僚会议制度、政治意志决定过程的独特性和以元会礼仪为中心的礼乐制，其成果于1996年结集为《天空の玉座》（柏书房）。进而作为其展开，对作为传统中国独特国家观念的天下观念和围绕它形成的政治秩序的特质进行了考察，于2003年出版了本书《中国古代の王権と天下秩序》。我的研究经过即如上所述。关于以上我的研究，台湾政治大学王德权教授在《东京与京都之外——渡边信一郎的中国古代史研究》（《新史学》第17卷第1期，2006年3月）一文中作了详细介绍，并加以妥当的批评，敬请参照。

现在我的研究课题主要有两个。其一为1980年代以来作为国家史研究之一环开始的财政史研究，其二为作为礼制史之展开的乐制史研究。我的财政史研究领域，对通过财物与人的移动而表面化的国家与社会的相互关系进行考察，并继续研究各时代的经费结构与徭役、兵役制度。关于唐代律令制时期的财政运营，还有应该究明的若干课题，如根据近年新出的北宋《天圣令》残本对《田令》、《赋役令》、《仓库令》等进行整理分析等等，在解决这些问题的基础上，也将会以专著的形式结集出版。

乐制史研究，是礼制研究的展开。如礼乐之称所示，礼与乐互为表里。随着礼制研究的进展，宫廷音乐的问题即使不情愿也进入了视野之中。我开始中国音乐史、乐制史的研究，是在十年之前，其时对《大唐开元礼》中元会礼仪的译注工作成为了契机。对于礼仪与祭祀而言，为了其进程的调和与管控，必定要演奏音乐（雅乐），存在着乐人与统括他们的组织。而礼仪结束后的宴会上，也要演奏燕乐，以实现皇帝与官僚以及皇帝与外国使节团之间的和合与一体化。

中国音乐史的研究，在中国有王光祈《中国音乐史》（1934年）、朱谦之《中国音乐文学史》（1935年）等经典研究；在日本也借由田边尚雄、林謙三、岸边成雄诸氏的研究，在1930年代达到了相当的水准。似乎已经不能再增添什么了。但是日本的研究，因为存在着与作为日本雅乐之源流的唐代音乐之间的关系，重心在于唐代音乐史。立足于六朝时期开始的政治过程进行历史分析，并将音乐史作为国制史之一环来重新把握，或许仍然是有可能的。现在，我正与研究生们一起进行《魏书·乐志》的译注工作，同时择取了西汉的郊祀歌十九章进行郊祀祭仪的分析；另外还聚焦于隋文帝的乐制改革，发表了与隋唐时期的鼓吹乐和散乐相关的论文，并正结集为《天下大同の楽——隋の楽制改革とその帝国構造》一书。包括乐制在内的礼乐史和以此为基础的专制国家论研究，是今后欲进一步着力推进的研究领域；以天下秩序为主题的这本小书，可以说是其基础之作。

2007年8月31日　渡辺　信一郎

序说　天下与王朝之名

隋仁寿四年（604）七月一日，普照大地的太阳失去了光芒，转为青暗之色。八天之后虽然复原，这一次却轮到地上的太阳文帝杨坚病危了。十日，卧于仁寿宫的文帝与百官话别，君臣握手唏嘘。至十三日，文帝驾崩于大宝殿，享年六十四岁。遗诏很快就发布了，其开头如下：

> 嗟乎！自昔晋室播迁，天下丧乱，四海不一，以至周、齐，战争相寻，年将三百。故割疆土者非一所，称帝王者非一人，书轨不同，生人涂炭。上天降鉴，爰命于朕，用登大位，岂关人力！故得拨乱反正，偃武修文，天下大同，声教远被，此又是天意欲宁区夏。所以昧旦临朝，不敢逸豫，一日万机，留心亲览，晦明寒暑，不惮劬劳，匪曰朕躬，盖为百姓故也。（《隋书》卷二《高祖纪》）

隋文帝杨坚（541—604），先是作为北周的武人权贵参与了对北齐的统一战争，其后因外戚地位成为宰相，继而受北周之禅登上帝位。开皇九年（589）攻灭南朝之陈，为西晋永嘉之乱（307—312）以来的分裂打上了休止符，约三百年以来第一次实现了天下的统一。作为表现这一功绩的词语，上引遗诏选用的是，“天下大同”。

文帝对于“天下大同”是情有独钟的。开皇九年（589）统一南朝后发布的诏敕与开皇十四年（594）的乐制改革诏敕中，都包含与前引遗诏相同的文句。[1]另外，在《隋书》卷二四《食货志》序文中也可以看到“隋文帝既平江表，天下大同，躬先俭约，以事府帑”的记载。“天下大同”，乃是象征着时代的标志性词语。

“天下大同”本是见于《礼记·礼运篇》的理想社会。即所谓：

> 大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、

> 寡、孤、独、废、疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。

文帝所实现的现实社会，若按照大同理想社会的标准来看，大概是要打些折扣的。在《礼记·礼运篇》中，作为大同之世之后的社会，还对小康之世的状况进行了记述。即所谓：

> 今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪。以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇、知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在执者去，众以为殃。是谓小康。[2]

文帝所实现的社会，充其量不过只是小康社会中王朝草创期的治世而已。

然而文帝所致力的目标，却正是所谓“天下大同”的实现。其以地方制度改革、礼乐制度改革为代表的诸改革，的确为中国历史上辉煌无比的隋唐时代打下了根基。不止是文帝，中国古代的小康王权，只要稍有魄力，就都会致力于“大同之世”的实现。而无论大同、小康，在其基底俨然存在的乃是“天下”这一词语。此外，在文帝的遗诏中，还出现了上天、命（天命）/天意、四海、区夏（中国）、生民／百姓等一系列将“天下”结构化的词语。本书即试图以文帝实现的所谓“天下大同”，尤其是“天下”以及将“天下”结构化的一系列词语作为参照点，来究明中国古代王权的特质。

下面希望首先指出的是，“天下”之上，可以附着有王朝之名这样的专有名词。由此开始说明本书更为具体的问题意识与篇章结构。

第一节　天下之名

一、“有天下之号”

西汉平帝元始二年（2），汉王朝迎来了它的极盛期。《汉书》卷二八《地理志》概括其盛况曰：“凡郡国一百三，县邑千三百一十四，道三十二，侯国二百四十一。地东西九千三百二里，南北万三千三百六十八里。提封田一万万四千五百一十三万六千四百五顷，……定垦田八百二十七万五百三十六顷。民户千二百二十三万三千六十二，口五千九百五十九万四千九百七十八。汉极盛矣。”即使是唐王朝的极盛期，其国家登录户口数大概也只有九百万户、五千万人。所以平帝元始二年即使说是中国古代国家的顶峰也不为过。

然而四年之后，十四岁的平帝暴卒。再过三年，西汉就简简单单的灭亡了。平帝之死，据说是为皇后之父王莽所毒杀。王莽又从宣帝子孙中选出最为年幼、年仅两岁的广戚侯刘婴为皇帝，自己则仿周公旦故事为摄政，成为“假皇帝”、“摄皇帝”，事实上已经君临天下。

居摄三年（8）十二月戊辰之日，王莽至高祖庙，拜受藏于金匮之中的神命策书。又佩戴王冠，拜谒伯母王太后。然后返回未央宫，坐于前殿，发布了新王朝的创立之书：

> 予以不德，托于皇初祖考黄帝之后，皇始祖考虞帝之苗裔，而太皇太后之末属。皇天上帝隆显大佑，成命统序，符契图文，金匮策书，神明诏告，属予以天下兆民。赤帝汉氏高皇帝之灵，承天命，传国金策之书，予甚祗畏，敢不钦受！以戊辰直定，御王冠，即真天子位，定有天下之号曰新。其改正朔，易服色，变牺牲，殊徽帜，异器制。以十二月朔癸酉为建国元年正月之朔，以鸡鸣为时。服色配德上黄，牺牲应正用白，使节之旄旛皆纯黄，其署曰“新使五威节”，以承皇天上帝威命也。（《汉书》卷九九《王莽传上》）

虽然整个篡位过程不过是演戏而已，但王莽本人还是非常认真的。而这里所记的内容，即①天命之转移、②即皇帝位、③制定国号、④改元、⑤改历服色，也成为此后中国每逢改朝换代所必演的剧目。之前的秦朝与西汉，兴起于战国的动乱之中，凭借军事力量建立

了新的王朝。其权力的来源与正统性显而易见，没有必要搞假惺惺的演出，事实上也无心顾及。这种演出的要求，出现于西汉权力初步稳定下来的文帝至武帝时期。修正秦以来的水德说，同时改历服色、建元，作为时代的课题出现于其时的朝议之中。王莽诏书的内容，既是这些议论的总结，又形成了新的礼仪与装置。王莽当权时期所形成的各种装置与制度，有很多为其后的王朝所继承。关于其历史意义，本书专设一章进行讨论。

这里要注意的是，国号——王朝之名——的制定。王莽将国号称为，“定有天下之号曰新”。王朝之名被定义为“领有天下之号”，始自王莽，并成为其后历代王朝国号观念的基础。分裂时期的王朝与异民族入主中国所建立的王朝，多单以国号称呼王朝之名。[3]但是在统一王朝的场合，则都将王朝之名明记为“领有天下之号”。例如北宋，“（建隆元年‹960›正月）乙巳，诏因所领节度州名，定有天下之号曰宋。改元，大赦”（《续资治通鉴长编》卷一，《宋史》卷一《太祖本纪》略同）。再如明之洪武帝，“洪武元年（1368）春正月乙亥，祀天地于南郊，即皇帝位。定有天下之号曰明，建元洪武”（《明史》卷二《太祖本纪二》，《明实录》略同）。

意味深长的是清朝的国号。清之定国号为大清，在太宗皇太极崇德元年（1636）。据《大清太宗实录》卷二八天聪十年乙酉条，“（太宗）祭告天地，受宽温仁圣皇帝尊号，建国号曰大清，改元为崇德元年”。入关以前，即入主“中国”之前，仅以大清为“国号”，是理所当然的。而蒋良麒《东华录》卷三崇德元年四月条则记载，“群臣上尊号曰：宽温仁圣皇帝，改天聪十年为崇德元年，定有天下之号曰清”。蒋良麒《东华录》撰于乾隆年间，其时清就不单单只是国号，而必须是已经成为既成事实的“领有天下之号”了。

如此，中国历代王朝的王朝之名，不仅是国号，还是“领有天下之号”。这一传统创设于王莽，赋予国号以新的意义。那么，是什么样的意义呢？

二、围绕“有天下之号”的论争

围绕“领有天下之号”，不必说有许多意味深长的议论。下面试图择取其中的几例来思考“领有天下之号”的意义。其基本之例，见于东汉初期。

建初四年（79），章帝于白虎观召集博士、诸生等，讨论五经经文及解释的异同，并亲自判定是非。班固的《白虎通德论》即是以此钦定解释为基础而编纂的。其中有如下议论：

> 王者受命，必立天下之美号以表功自克，明易姓为子孙制也。夏、殷、周者，有天下之大号也。百王同天下，无以相别，改制天下之大礼，号以自别于前，所以表著己之功业也。……故受命王者，必择天下美号，表著己之功业，明当致施是也。……夏者，大也，明当守持大道。殷者，中也，明当为中和之道也。……周者，至也，密也。道德周密，无所不至也。（《白虎通德论·号篇》）

据此，夏、殷、周的王朝之名，是为了将其对天下的领有与支配区别于其他王朝并表明应该实现的理念之美称。换言之，王朝之名乃是为了将本为普通名词的“天下”专有名词化的美称。这一美称体现了诸如大道、中和、道德周密等各王朝之德，即其基本理念。

对此，同时代的王充针锋相对地提出了反对意见。在其所著《论衡·正说篇第八一》中，他这样说道：

> 唐、虞、夏、殷、周者，土地之名。尧以唐侯嗣位，舜从虞地得达，禹由夏而起，汤因殷而兴，武王阶周而伐，皆本所兴昌之地，重本不忘始，故以为号，若人之有姓矣。说《尚书》谓之有天下之代号唐、虞、夏、殷、周者，功德之名，盛隆之意也。故唐之为言“荡荡”也，虞者“乐”也，夏者“大”也，殷者“中”也，周者“至”也。尧则荡荡民无能名；舜则天下虞乐；禹承二帝之业，使道尚荡荡，民无能名；殷则道得中；周武则功德无不至。其立义美也，其褒五家大矣，然而违其正实，失其初意。唐、虞、夏、殷、周，犹秦之为秦，汉之为汉。秦起于秦，汉兴于汉中，故曰秦、汉。犹王莽从新都侯起，故曰亡新。使秦、汉在经

传之上，说者将复为秦、汉作道德之说矣。

据王充之说，《白虎通德论》从今文《尚书》说，大概是从西汉后期开始成为主流的说法。[4]与此相对，王充根据秦、汉、新之例，断定各王朝之名不过是其所兴起的土地之名。因此可以说，对于领有天下之号存在着两种看法：一种认为其表现了各王朝之德，是一种美称；一种则重视王朝之根本与初始，认为其指的是各王朝的发祥之地。两者在东汉初期的对立是很明显的。

后世的议论之中，有很多人赞同王充之说。例如，附于《春秋公羊传》何休《序》的唐徐彦《疏》中就有如下见解：

> 汉者，巴、汉之间地名也。……项羽自立为西楚霸王，分天下为十八国，更立沛公为汉王，王巴、汉之间，四十一县，都于南郑。至汉王五年冬十二月乃破项羽军，斩之。其年正月，乃称皇帝，遂取汉为天下号，若夏、殷、周既克天下，乃取本受命之地为天下号。

这是将王朝发祥之地进一步限定为受命之地了。

另外，西晋司马孚在关于魏明悼皇后称号的讨论中也说道："凡帝王皆因本国之名以为天下之号，而与往代相别耳，非为择美名以自光也。"（《晋书》卷三七《宗室列传·安平献王孚传》）其后，唐宝应二年（763）太常博士独孤及于百官会议上提出的议文中，也可以看到"伏惟太祖景皇帝以柱国之任，翼周弼魏，肇启王业，建封于唐。高祖因之，以为有天下之号，天所命也。亦如契之封商，后稷之封邰"这样的记载。（《旧唐书》卷二一《礼仪志一》）

已经很明确了。中国历代的王朝之名，不单单只是国号，还是为了将其对天下的领有区别于前代王朝而附加的称号，是针对天下的普遍性而将其专有名词化、特殊化的产物。而实现这一专有名词化的手段，是或者择取表现王朝之德的美称，或者采用历代王朝的发祥之地。若从实际来看，自秦、汉至于宋、辽，主要采用的是王朝的发祥之地，金、元以降则使用美称。对于自周边地域入主"中国"而领有天

下的异民族或者自讨饭和尚崛起的一代英雄朱元璋来说，要将发祥地的名称作为其称号无疑是非常困难的。不过，在汉代经学的钦定解释中，也有意见认为王朝之名乃是表现王朝之德的美名。对于他们而言，选择表现其德的美称，是凭借经学的权威保证才被允许的。

三、“天子以天下为家”

关于“领有天下之号”或者“天下之号”，还有一件应该先明确的事情。这与“王朝”这一词语是相关的。在汉语中，“王朝”通常在“王之朝廷”的意义上使用。[5]而在dynasty意义上使用的“王朝”，则是学术用语。古典汉语中，与王朝相当的词还有朝、世、代、氏、家、室等。这里想关注的是“家”。前引王充《论衡·正说篇》，在介绍了今文《尚书》说唐、虞、夏、殷、周“领有天下之号”的由来之后，即称曰“其立义美也，其褒五家大矣”，将唐、虞、夏、殷、周五个王朝称为“五家”。关于汉王朝与唐王朝被称为汉家、唐家，以及其中所实现的皇帝支配秩序的具体情形，尾形勇氏[1979]已经作了明快的论述。这里想再次作为问题而提出的，是周家、汉家、晋家、唐家等的具体含义。

《礼记·礼运篇第九》载，“圣人耐以天下为一家，以中国为一人者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之”。圣人乃是以天下为一家的。以《礼运篇》为代表，类似表现散见于汉代至于近世的史籍之中。较早之例如“王者以天下为家”（《论衡》卷一七《指瑞篇》）、“天子以天下为家”（《盐铁论·散不足篇二九》、《独断》）等。另外，北魏的韩显宗在论述财政问题时，也提到了“君人者，以天下为家，不得有所私也”这样的原则（《魏书》卷六○本传）。如此可以说在观念上，天子以天下为一家，且其家为一种公共领域。[6]对于天下这一公共之家而言，就应该拥有与其领有者相关联的名字。

庶民之家作为私家，拥有如刘氏、司马氏、李氏这样的姓氏。天下作为天子之家，名字也还是必要的。既然天下乃是统括百姓（百家姓氏）的政治公共领域，则领有天下的名字，就不能是如刘氏、司马

氏、李氏这样的百家姓氏。因为那样就无法将作为天子之家的天下与百姓之家区别开了。天下之名必须是超越百家姓氏且与之异质的。于是王朝的发祥之地就成为了选择。

前引《论衡·正说篇》中，有“重本不忘始，故以为号，若人之有姓矣”的记载。虽然在不忘根本、初始的理念上是共通的，但是在姓氏的场合，重点在于与祖先的血缘联系；而在天下的场合，重心则在于所领有的地缘。关于这一点，《白虎通德论·号篇》中有如下见解：

> 不以姓为号何？姓者，一字之称也（私案：一字之称，文不成义。字当作家，形近而讹也），尊卑所同也。诸侯各称一国之号，而有百姓矣。天子至尊，即备有天下之号，而兼万国矣。

天下，并非仅仅只是百家姓氏／血缘的算术集合体。它超越了血缘性集合体而向外扩展，并且也超越了一国的地缘统合，而成为领有万国的地缘性广域统合体。《白虎通德论》是设定了由封建诸侯所构成的上古天下来进行讨论的。这里的诸侯国，必须置换为郡县来理解。所谓天下，正是超越了郡县、诸侯国地域性统合的领域性统合体，是概念性的表现前近代中国之国家的词语。

中国的王朝之名，乃是超越了单纯的国号而领有天下的称号。天下则被视为其领有主体天子／王者之家，并以其发祥之地的名称作为家名，即天下之名。所谓汉家，指的是汉王朝，即汉之天下；所谓晋家，指的是晋王朝，即晋之天下；所谓唐家，指的是唐王朝，即唐之天下。天下虽为永恒、普遍的存在，但领有天下的却是有限的个别之家。为个别之家所领有的天下，为了与他家所领有的天下相区别，就被赋予了王朝之名这样的专有名词。王朝之名，即是所谓“天下”之家的名字。简单地说，相当于日本的屋号。

王朝乃是天下个别具体的存在，王朝之名即说明了这一点。在中国历史上，是王莽首次有意识地使用了这种王朝之名——即“领有天下之号”。此后，这一做法一直沿袭至清朝，成为中国专制王朝国制的象征。问题在于，超越王朝而存在的天下的内容是什么呢？

第二节　围绕“天下”的学说史

关于“天下”这一词语的内容，在日本的研究者中，大致有两种不同的看法。一种看法认为，天下乃是超越了民族、地域并呈同心圆状扩展的世界，或将其理解为世界秩序、帝国概念之类。另一种看法则认为天下就是中国 = 九州，将其理解为处于强力统治权下的“国民国家”概念。无论哪一种看法，都既有实证依据，同时又有难解之处，并不能轻率判断孰是孰非。有必要首先检讨“天下”这一词语所包含的几种论点，在此基础上，再对这一概念进行重新把握。

下面就对至今为止与天下相关的学说史作一概观，以作为明确前近代中国王权支配结构的前提。在上述两种立场中，首先介绍山田統、安部健夫两氏的见解。他们将天下理解为中国 = 九州。

山田統氏[1981]对先秦时期的各种史料进行了系统整理，主张如下。天下是以四海为界限的闭锁绝对空间。在实行所谓封建制度的时代，“其中有的观念以囊括万国的国际同一共同政治圈为天下，有的观念则以此政治圈之政长为天子或者为王”。这一时代，作为万国之一的“天子自身之王国乃是京师，即所谓中国”，“其他则由诸夏之国”所构成。后来原本仅仅意指天子之王国的“中国”，在交通圈与政治交涉圈的扩大中随之扩张，不久诸夏、中国与天下就成了同义词，意指包括了诸夏、九州在内的闭锁空间整体，而与四海之外的四夷形成了直接对峙。将此付诸现实的就是汉帝国。在汉帝国内部形成了立足于强固国家基础之上的成熟的同质社会，与周边所形成的匈奴等强大的异质社会相互作用，中国 = 天下这一闭锁绝对空间的固定性就此确立不移。

安部健夫氏[1972]也认为天下即为中国（九州）。矢野仁一氏等学者主张中国人没有国家。安部氏对此进行了批评，主张天下正是意指中国传统式国家的关系概念，“应将‘天下’理解为只是局限于现实中国——尤其是在一个强力统治权下的中国——的行政区域内，或者中国民族所固有的生活领域内”，“‘天下’基本就是我们所说的‘国家’”，甚至毋宁说是国境明确的“国民国家”（nation-state）。

安部氏的研究对象不仅仅是先秦时期，而且涵盖了整个前近代中

国。他认为，首先有由上帝（上天）—王君—下土（下民）这样的上下关系所构成的原始天下观念，上述天下观念即由此发展而来，于春秋末期出现，是由墨子所确立的典型战国式概念。其后，秦始皇将作为郡县之总和的天下付诸实现，中国（九州）＝天下的天下观念借此变得明确起来。而同时另一方面，天下观的展开也开始了，出现了邹衍的大九州说（认为中国‹九州›不过是天下的八十一分之一）与广域天下观（将天下理解为中国＋蛮夷，即天下＝世界）。但是，天下＝世界的广域天下观，只是对应于汉武帝时的军国主义、商业主义式扩张时期，现实证据并不充分。此后中国所基本继承的，是中国（九州）＝天下的天下观念。安部氏进而还谈及了天下与王朝之间的关系，认为“天下是郡县之总和。与此相对，国则仍然只是‘王朝’，只是‘第一诸侯王国’。换言之，前者是总体社会概念。相对于此，后者不过是单纯的部分社会概念”。

如堀敏一氏所批评的那样（见下文），将天下理解至接近于近代国民国家（nation-state）是有些过了。安部氏自己所指出的存在天下＝世界的广域天下观自身也可以说明这一点。另外，将王朝理解为只是第一诸侯王国也有问题。如前所述，王朝之名被理解为领有天下的称号，是超越了第一诸侯王国的存在。不过，若除去这两点并加以若干限定的话，对于山田、安部两氏的看法，即主张中国（九州）＝天下说是贯穿中国前近代社会的根本性的天下观念，我基本表示支持。〔7〕后面各章将对此展开具体论述。在此之前，先要介绍立场不同的田崎仁義、平岡武夫、西嶋定生、高明士、金翰奎、堀敏一、石上英一、村井章介诸氏的观点。他们都主张天下＝世界的广域天下说。

关于天下观念，田崎仁義氏[1926]最早作了系统探讨。田崎氏通过对《尚书·洪范篇》的分析，认为“天下即所谓普天之下，意味着世界与无限之地”，“领土无限的观念，换言之即为拥有天下，即为大一统思想”，“《洪范》中的天下观念，并不认为拥有服从君权之身份的人民有一定的范围限制，人类全体都可以成为王治之下的人民”。田崎氏的议论是立足于对以《尚书·禹贡篇》为代表的大量经典的分析之上而展开的。但是，如第二章所检讨的那样，《礼记·王制篇》、《尚书·禹贡篇》、《周礼·职方氏》等所记载的天下，都是作为有限领域

而被叙述的。对于经典及其古注中所表现的对于天下的领域认识，还有再检讨的必要。田崎氏认为天下乃是无限世界。这样的天下理解，其后被许多人有意无意地继承下去。

平冈武夫氏也认为天下意指世界，是超越了民族与地域的理念。例如，“保有共通的天之理念的人们所居住土地的面积总和，是同一个世界。这被称之为天下。其中不问民族与地域如何，是没有nationalism的”[1998]。平冈氏在对《尚书·周书》中的“五诰”等进行分析的基础上[1946]，作出了如下概括：“在他们（指中国人——引者注）的世界中，秩序最为和谐之地是世界的中心，周边则无限延展。依照与中心即王都之间的距离，文化性与道德性呈反比例下降。这其中存在文化与野蛮的区别。周边之野蛮常常仰慕文化，中央之文化也常常普及至周边。一个世界由此成立。这一世界中只有程度的差别，而没有矛盾、对立的关系。经典就记述了这样的天下型世界观。”[1951]

关于殷周革命时期成立的这一天下型世界观，平冈氏又论述道：“将天之理念实践、扩展至全天下的，乃是‘天子’。将天之理念作为实践目标而接受时，称之为‘天命’。天命的内容，就是安定天下之民的日常生活。……以民之意志、感觉为己之意志、感觉而实现天命的能力，就是所谓的‘德’。”天下型世界观就是以“天”、“天子”、“民”、“德”这样四个词语为基础而形成的（[1998]，第388—389页）。

以对《尚书》的分析为中心，平冈氏展开了对于天、民与天子之世界观的叙述，这确实是成功的。然而，平冈氏所分析的中心在于天，而非在对含有天下的各种史料进行分析的基础上立论；其所谓“天下型世界观”，不如说应该称为“天型世界观”。若像山田、安部两氏那样，稍进一步对天下进行严密分析的话，结论应该会有所不同。

西嶋定生氏[1983b][1985]在探求东亚世界论与册封体制论时，也言及了天下观念。西嶋氏认为，天下，顾名思义，就是为天所覆盖的整个下界＝地上，即世界本身。而所谓“王天下”，就是君临全世界的意思。不过，宏大无边的天下这一词语在进入日本后，含义转化为

意指日本全国这样缩小了的有限范围，其结构变得完整起来。西嶋氏的天下理解，特别是关于中国的天下观念，并非是就具体史料而展开的实证性论证，似乎也没有参考前述山田統、安部健夫两氏的研究。不过，因为这一观念是在给其后研究带来莫大影响的东亚世界论与册封体制论中言及的，那么按照字面意思来解释的天下之含义，还是给日本古代史家与中国史家隐约造成了影响。

韩国的金翰奎氏[1982]在对战国诸子与秦汉时代史料进行具体分析的基础上，检讨了四方、四海、九州、天下的意义，认为天下观念是包含全世界的绝对世界观念，源自天子＝皇帝理应统治全世界这样的理念。至此为止，其与西嶋氏的论点相近。但是，基于对庞大史料的统计分析，金氏指出，天下及其他词语实际上在很多情况下也单指中国。金氏检讨了其政治背景，重点指出，由于豪族等分权势力的存在，汉帝国无法建立皇帝个人之下的帝国式秩序，也不能实现对周边异民族乃至全世界的支配。金氏对天下观念之实态的探求，是在其与观念上和现实中皇帝政治的相互关系中进行的。对于金氏的这一态度，理应多多学习。不过，即使是天下观念自身，是否能说天下只是单纯地表现了世界，也不无疑问。对此，金氏所举出的史料本身也可以说明。

据金氏的统计，《史记》、《汉书》、《后汉书》三史中所出现的天下总数为3 375例，其中单指中国的有2 801例，达83%。与此相对，指中国并加上其他异民族之天下的，有64例，不过1.9%。（金氏‹表4-a›，第401页）显然，天下基本上是意指中国的词语。但是，也有包括周边诸民族的情况，虽然为数很少。天下观念，必须把这少数例子也包含在内，作为问题来加以考虑。〔8〕

作为表现天下秩序的典型，台湾的高明士氏[1983]对秦汉至隋唐时代中国与韩国／朝鲜的国际关系进行了考察。高氏主张，天下秩序的具体实现，有赖于德、礼、政、刑四要素的运用以及其所支持的结合原理、统治原理、亲疏原理、德化原理四原理。由此四要素、四原理所构成的天下型秩序，理论上在周代封建制中就已经完备了，而在历史脉络中则完成于隋唐时代，形成了自中国向东亚至于全世界呈同心圆状扩展的结构。高氏对于古代中韩关系所作的具体分析是重要的

成果。但是，用孔子德、礼、政、刑的政治思想以及四原理来说明天下以及天下秩序，而非基于对言及天下的战国秦汉时期具体史料与言说的分析，可以说是自儒家普遍思想中抽象而成的结果。以将天下理解为同心圆状世界的认识为代表，有必要对天下的样态进行具体的重新把握。

堀敏一氏[1993]以唐末以前的中国为中心，对于古代东亚世界作了通史性的叙述。他也主张，天下乃是由中国与夷狄所组成的同心圆状世界，且在隋唐时期作为中华型世界帝国而被实现。堀氏批评了安部氏的国民国家（nation-state）说，并认为，“将超越中国的广域世界称为天下，如上所述，大致发端于战国时代。据秦始皇之言，日月所照之处即为天下”；〔9〕“在东亚，世界帝国的思想很早就出现了。也就是说，中国的天子，支配包含了中华与夷狄在内的无限扩展的天下。……隋唐帝国即统合了包括以上诸民族的东亚世界。因此可以说，隋唐乃是东亚最为成熟的世界帝国”。〔10〕

作为表现日本古代律令制国家帝国性特质的词语，石上英一氏[1996]也谈到了天下。与堀氏一样，石上氏也把天下理解为一种世界概念，是由中国与夷狄所构成的帝国，认为“（秦汉王朝）创造了皇帝与帝国。前者是以支配世界＝天下为目的的君主权力，后者则是为了实现地域性世界编成体系机能扩张的国家机构。中国所构想的世界，是由华夏＝中国与周边的外夷所构成的”。而“在东亚世界，已知的国家类型只有帝国型与藩国型两种。……在藩国型国家的内部构造之中也阶层性地将诸民族、诸部族集团、诸地域包摄在内，并依靠皇帝权力的确立与小世界（或拟似世界）的编成而得以向帝国型国家发展”。石上氏将古代东亚世界的国家类型区分为帝国型与藩国型两类。〔11〕

作为中世型王土王民思想成立的前提，村井章介氏[1995]也言及了日本律令国家所接受的中国天下观念（“普天之下”、“率土之滨”），断定其“并非指特定国家的支配领域等，表示的是无限延展的空间”，“是应该超越中国的国家领域并覆盖包括夷狄在内的全世界的”。

村井、堀、石上诸氏均把天下作为由中国与夷狄所构成的无限世

界、世界帝国、帝国型的国家类型来把握。我认为将古代东亚的国家，尤其是中国，作为帝国来把握是有意义的，并且已经有所论述（渡辺[1996]）。只是对于将帝国概念直接与天下概念等置这一点尚有疑问，遑论无限世界。

另外，将古代东亚的国家类型区分为帝国型与藩国型两种，在构筑东亚世界论时自有其积极意义。但是，帝国是缘自empire的欧洲起源的概念，藩国（蕃国）则是缘自《周礼·秋官·大行人》所记“九州之外谓之蕃国，世一见，各以其所贵宝为挚”的中国起源的概念。所谓九州之外，即为中国之外，因此不同于九州内部的封建诸国。只需值君长更替之时朝贡一次，并以各藩国所贵重的宝物作为贡献物奉上。若借用石上氏的想法，基于中国古典来对古代东亚的国家类型进行分类，那么首先区分为天下型国家与蕃国型国家才是更为现实的。而在这种天下型国家与蕃国型国家之间所形成的军事性、政治经济性、文化性交通关系的具体状况，就决定了其作为帝国的不同时期的样态。

山田、安部两氏所主张的天下＝中国说，与田崎、平岡、西嶋、金、高、堀、石上、村井诸氏所主张的天下＝世界／世界帝国说之间，存在着难以逾越的鸿沟。布阵于鸿沟两侧的，则分别是国民国家（nation-state）论与帝国国家论这两大阵营。国民国家（nation-state）论，是对欧洲近代所创造的资本主义政治社会进行分析并概念化的产物；而帝国概念则缘自欧洲古典时代，是从其与资本主义经济间的关系出发，论述欧洲近代殖民主义扩张的国家论。〔12〕对于前近代中国之天下，均源于欧洲的国民国家（nation-state）概念与帝国概念，都首先面临是否适用的问题。前近代中国之天下的面貌，有时看上去与两者中的任何一方都很相似，有时又显得与两者都不像。对于这种前近代中国所特有的国家形态，本书姑且称之为“天下型国家”，以对其实态的具体分析作为课题。这首先是因为，如同前面讨论王朝之名时已经明确的那样，在传统中国生活的人们，是把天下作为国家（被政治性编成的社会）来表达的，并将其理想样态视为“天下大同”之世。

这里应该具体分析的，是与天下相关，在中国古代国家中所表现出的特有的王权之样态。如前所见，围绕天下的讨论，是以对其政治

空间结构与国土样态的解明为中心而推进的。因此，对于围绕王权的政治关系的探究就被退置其后了，而这却是构成政治空间的实体。平冈武夫氏将天、民、天子、德作为构成天下型世界观的要素提取出来，并将它们之间的相互关系作为问题。这里则将从围绕“天下”的王权论观点出发，立足于汉代之后的具体历史过程，再次对天、民、天子与德等各种政治关系进行探讨。

首先，第一章以唐代中国为素材（其时日本与中国的比较才成为可能），通过检讨与天下的空间结构以及王权的支配结构和公共性相关的论点，试图明确中国所独自创造的国家观念及其导入日本后的特色。关于天下的领域结构——前述两说正是在此存在根本对立，则在接下来的第二章里，通过对经典以及相关记述的分析，试图明确天下的样态在于，既是有限的领域观念，同时又在逐渐扩展，并对其历史意义进行考察。第三章在前两章的基础上，论述基于天下观念而形成的中国的古典国制，即天下型国家在上层建筑上的特质。

第五章、第六章则聚焦于王权的所在地都城，抽取构成天下型国家上层建筑的若干装置进行考察，试图在更具体的层面上明确天下型国家的特质。第五章择取的是宫阙制度，是中国古代王权与民众之间的直接媒介。第六章选取与祭天礼仪相关的各种装置，它们具现了由天子与皇帝所构成的王权的正统性。

注释

〔1〕《隋书》卷二《高祖纪下》开皇九年四月壬戌诏载：“往以吴、越之野，群黎涂炭，干戈方用，积习未宁。今率土大同，含生遂性，太平之法，方可流行。”又《隋书》卷二《高祖纪下》开皇十四年四月乙丑诏载：“在昔圣人，作乐崇德，移风易俗，于斯为大。自晋氏播迁，兵戈不息，雅乐流散，年代已多，四方未一，无由辨正。赖上天鉴临，明神降福，拯兹涂炭，安息苍生，天下大同，归于治理，遗文旧物，皆为国有。比命所司，总令研究，正乐雅声，详考已讫，宜即施用，见行者停。”

〔2〕关于《礼记·礼运篇》及大同、小康之说，参考板野長八

[1972a]。

〔3〕《资治通鉴》卷一一○东晋安帝隆安二年（北魏天兴元年，398）六月条载："丙子，魏王珪命群臣议国号。皆曰：'周、秦以前，皆自诸侯升为天子，因以其国为天下号。汉氏以来，皆无尺土之资。我国家百世相承，开基代北，遂抚有方夏，今宜以代为号。'黄门侍郎崔宏曰：'昔商人不常厥居，故两称殷、商，代虽旧邦，其命维新，登国之初，已更曰魏。夫魏者，大名，神州之上国也，宜称魏如故。'珪从之。"北魏是以国号为"天下之号"的。并非"天下之号"而单单只是国号的例子，可以举出《金史》卷二《太祖本纪》收国元年（1115）条："收国元年正月壬申朔，群臣奉上尊号。是日，即皇帝位。上曰：'辽以宾铁为号，取其坚也。宾铁虽坚，终亦变坏，惟金不变不坏。金之色白，完颜部色尚白。'于是国号大金，改元收国。"元也只是国号，见《元史》卷七《世祖本纪四》至元八年十一月条。

〔4〕皮锡瑞《今文尚书考证》卷一《尧典第一》在引用这段文字时说："此引当时博士今文家言。"

〔5〕如《周礼·地官·师氏》："居虎门之左，司王朝，掌国中失之事，以教国子弟。"郑玄注曰："司犹察也。察王之视朝。"

〔6〕中国古代国家被称为"公家"，也与"以天下为家"相关。关于公家，参照渡辺[1994]第五章《『孝経』の国家論》。

〔7〕与天下相关的研究中值得注意的，还有平勢隆郎氏[1996]。平勢氏在对古代纪年的研究中，指出在前四世纪初发生了宇宙观的转换，其视角自仰视天穹改变为从天穹俯视；与此相应，天下的概念也就成立了（第224—228页）。其中参考了山田、安部两氏的研究，并指出战国各国在观念上是将自己的实际支配领域视为天下的。因此可以说平勢氏基本也是把天下理解为实际支配领域的。不仅是对先秦思想史研究，对整个中国古代史研究而言，这都是促进反思的重要见解。但是因为其并未言及汉武帝以后的专制国家及其与周边诸民族的关系，这里仅略作介绍。

〔8〕此书是老友唐代史家任大熙氏从前送给笔者作为参考之用的。

非常遗憾，笔者并不懂韩语。以上介绍根据的是其英文提要。因为并非是通读全文后的理解，有可能并不充分。

〔9〕山田統氏[1981]第40页已经指出，日月所照的世界，并不意味着无限世界，而是意指位于四海（四晦）即夷狄所居住的黑暗世界内侧的有限闭锁领域。

〔10〕堀敏一氏[1998]也谈到了同一旨趣。

〔11〕吉村武彦[1993]也根据“治天下”体制之语，主张“夷狄支配是治天下的重要内容”。

〔12〕木村凌二、鶴間和幸[1998]对帝国概念作了历史学考察。

目 录

增订版自序
自序
序说　天下与王朝之名
第一节　天下之名
一、“有天下之号”
二、围绕“有天下之号”的论争
三、“天子以天下为家”
第二节　围绕“天下”的学说史
注释
第一章　天下的意识形态结构——以唐代中国与日本律令制国家的比较为中心
前言
第一节　唐代中国的天下
一、《通典》卷一七一《州郡典·序》所见天下的结构
二、作为实际支配领域的天下
三、生民论——天子权力委任论与以支配为目的的公共性论
第二节　日本律令制国家的“天下”
结语
注释
第二章　天下的领域结构——以战国秦汉时期为中心
前言
第一节　经学上的天下观念——扩张的天下观
一、《礼记·王制篇》的天下——方三千里的九州＝中国
二、《禹贡》五服的今文经学说——方五千里＝九州说
三、《周礼》九服、九畿说——方万里＝九州＋蕃国（四海）说
四、《禹贡》五服的古文经学说——方万里＝九州＋四海说
第二节　战国秦汉时期国家领域的扩张与天下型国家
一、战国秦汉时期国家领域的扩张
二、王充的天下＝方万里与天下型国家
第三节　天下的外部世界——两种世界观念的形成

一、古文经学的世界观念
二、源自今文经学的世界观念
结语：中国古典世界观的形成
注释
第三章　天下观念与中国古典国制的成立
前言
第一节　天下观念的成立
一、天下观念
二、天下观念的成立过程
三、天下观念中社会统合的具体动因
第二节　中国的古典国制——以祭天礼仪为中心的礼法之成立
一、中国古典国制的整备过程
二、中国古典国制的成立
结语
注释
第四章　东汉古典国制的成立——汉家故事与汉礼
前言
第一节　中国古典国制的基础——王莽世纪与天下观念
第二节　东汉初古典国制的确立
一、东汉初国制再定位与诸儒、官员
二、张纯和曹充——再定位的核心
第三节　未完成的汉家礼制——“汉家故事”和“汉礼”
一、“汉家故事”——尚书旧事、尚书故事、汉家制度
二、曹褒的《汉礼》
结语
注释
第五章　宫阙与园林——三至六世纪中国皇帝权力的空间构成
前言
第一节　皇帝权力与天下的结构
第二节　宫城的空间构成与阙门
一、六朝太极宫型宫城的基本结构与特征
二、宫城正门及其诸装置
第三节　华林园与皇帝审判
结语

注释
第六章　古代中国的王权与祭祀——以南郊祭天礼仪为中心
前言
第一节　中国古代王权的二重性——天子与皇帝
第二节　中国古代的祭天礼仪
一、环绕都城的祭祀体系
二、唐代圜丘的结构——中国传统世界观的凝缩
三、祭天礼仪的程序
第三节　中国古代王权的正统性与祭天礼仪
结语
注释
参考文献
后记
索引
附录
【书评一】
【书评二】

第一章　天下的意识形态结构——以唐代中国与日本律令制国家的比较为中心

前言

迄今为止，在世界历史中经历兴衰的各个社会与民族，在完成其各自所特有的政治统合后，都会以与各自的社会性、经济性、文化性基础相应的形式为这种统合形式命名。例如古希腊的“城邦”（polis）、突厥的“伊利”（il）、蒙古的“兀鲁思”（ulus）、日本的“国”（クニ）等。这些相当于今日之国家的称呼，在前近代中国当然也有若干存在。“国家”这一汉语词语自身即为其例。但是，国家这一汉语词语，在古代是意指皇帝个人或者首都的称呼，似与今天所谓的国家含义不同。

在中国的前近代社会，与今日之国家意义相当的汉语词语，还有“天下”一词。从战国时代起，天下就已经在确定的意义上被使用了，此后直到清末，都是作为从空间结构方面最为概括性的定义旧中国政治社会的称呼而出现的。

在日本古代社会中，天下也作为国家的称呼而被频繁使用。与几乎看不到用例的朝鲜古代社会相比，这是非常特别的现象，其与中国的用法也有很大差别。可以说明确天下观念的含义，在思考东亚古代社会的国家样态时，具有非常重要的意义。

从将“天下”作为前近代中国所特有的国家观念的立场出发，本章择取唐代中国作为中心素材，通过检讨与天下的空间结构及支配结构和公共性相关的论点，试图明确中国所独自创造的国家观念及其传入日本后的特色。

第一节　唐代中国的天下

一、《通典》卷一七一《州郡典·序》所见天下的结构

欲明确唐代天下观念的结构，相较于收集零散记载再加以分析，毋宁说首先来参考唐人所制作编集的作品是更具建设性的。这里可以举出杜佑所编纂的二百卷《通典》。《通典》是一部政书，完成于德宗贞元十七年（801）。其结构分为食货（经济）第一、选举（官吏选用）第二、职官（官僚制度）第三、礼第四、乐第五、兵（军事）第六、刑（法制）第七、州郡（地理）第八、边防（外国）第九共九部分，各部分都是围绕自上古至于天宝年间（约8世纪中叶）的制度文物而展开叙述的。各部起始均附有《序》。州郡（地理）第八之《序》及其后的《序目》上、下，则是围绕与天下相关的记述而展开的。首先来看《序》：

> 天下之立国宰物尚矣，其画野分疆之制，自五帝始焉。道德远覃，四夷从化，即人为治，不求其欲，斯盖羁縻而已，宁论封域之广狭乎！尧舜地不过数千里，东渐于海，西被流沙，朔南暨声教，五帝之至德也。……夫天生烝人，树君司牧，是以一人治天下，非以天下奉一人，患在德不广，不患地不广。秦汉之后，以重敛为国富，卒众为兵强，拓境为业大，远贡为德盛，争城杀人盈城，争地杀人满野，用生人膏血，易不殖土田。小则天下怨咨，群盗蜂起；大则殒命歼族，遗恶万代，不亦谬哉！则五帝三王可以师范。……

杜佑心中所具有的天下之结构，如画线处所示，包括三个要素。第一，所谓“立国宰物”，即天下是以国为中介来统治人民的。第二，天下基本领域的划定是基于《尚书·禹贡篇》末尾“东渐于海，西被于流沙，朔南暨声教，讫于四海。禹锡玄圭，告厥成功”的记载。第三，在天、天所生之民（生民）与君主（天子）的关系中，形成了基于德治的政体。下面就试对这三个论点作简单的补充说明，并再次提出问题以深化讨论。

关于第一点，即天下是以国为中介来统治人民的，在《序》后的《序目》上、下二卷中有具体的展开。例如，《序目》上开头即

曰："昔黄帝方制天下，立为万国……帝喾受之，创制九州，统领万国。至尧遭洪水，而天下分绝，使禹平水土，还为九州，如旧制也。……及乎周初，尚有千八百国。而分天下为九畿。……及周之末，唯有七国。秦制天下为四十郡……"

天下，并没有被构想为无限扩展的世界，而是被理解为有数的诸国之集合。这一作为诸国之集合的天下，还可以根据九州、九畿等中层领域而被区画、统括。至秦统一天下，作为国、州（畿）之总和的天下，就转换为作为郡、县之总和的天下。而无论是"封建"制还是郡县制，天下都是拥戴君主并可以分割的有限统治领域。

这一有限统治领域的四至是根据《尚书·禹贡篇》划定的，这是上述第二个论点。杜佑在宪宗元和元年（806）七月的上疏中也引用了《禹贡篇》来划定生民（烝民）所居住的天下之领域，说道："盖圣王之理天下也，唯务绥静蒸人，西至流沙，东渐于海，惟南与北，亦存声教。"（《册府元龟》卷九九三《外臣部·备御》）关于声教，《唐律疏议》卷一六《擅兴律》征讨告贼消息条"化外人来为间谍"所附疏议曰："化外人来为间谍者，谓声教之外，四夷之人，私入国内，往来觇候者。"而所谓化外之人，如《唐律疏议》卷六《名例律》化外人相犯条疏议所述，"'化外人'，谓蕃夷之国，别立君长者"，指异民族诸国的领域。这样声教就被视为等同于化（化内）/国内，是与化外即异民族诸国相对而区别开来的领域。

另外，在建中四年（783）正月与吐蕃确定国界时所作的唐蕃会盟盟文中，有"唐有天下，恢奄禹迹，舟车所至，莫不率俾。……彰王者之丕业，被四海之声教"（《旧唐书》卷一九六下《吐蕃传下》）这样的记载，显示唐所领有的天下，即为《禹贡篇》所言声教被于四海之内的"禹迹"领域。所谓禹迹，如"芒芒禹迹，画为九州，经启九道"（《左传》襄公四年‹前569›）所言，意指禹治水成功后所划定的九州之地，正是中国＝天下。〔1〕

《通典》的编成结构自身也可以证明天下是被划定的领域。《通典》在《州郡第八》之后，就是《边防第九》。而所谓"边防"，与由东夷、南蛮、西戎、北狄所组成的四夷之叙述相始终。也就是说，关于夷狄的记述，是在作为州郡总和的华夏天下之后，另起一部分而展

开的。

天下乃是州郡之总和，在其领域中生活着天所生之生民。围绕这些生民的政治关系构成了上述第三个论点，可称之为“生民论”。杜佑所言“夫天生烝人，树君司牧，是以一人治天下，非以天下奉一人”中，包含了两个论点。前半为其一，指由天赋予君主的委任统治论；后半为其二，指君主专制主义否定论。生民论中赋予天子的委任统治论与专制支配批判，在其背景中内含了等质性、公共性的意识形态。这一意识形态结构，在汉代就已经基本成立了，亦为唐代所继承。关于这一点，容改节再论。

如上所示，天下乃是万国之总和，州郡之总和。是带有东西南北界限的有限领域，作为禹迹＝九州之地而与周围的夷狄相区别。下面我们就来观察其在唐代中国的具体诸相，然后再对“生民论”进行讨论。

二、作为实际支配领域的天下

唐代中国的天下，是唐王朝实际支配所及的领域。例如，“开元二十一年（733），分天下为十五道，每道置采访使，检察非法”（《旧唐书》卷三八《地理志一·序》），天下是作为监察区划的十五道之总和。《资治通鉴》卷二一五天宝元年（742）一月条亦曰：“是时，天下声教所被之州三百三十一，羁縻之州八百，置十节度、经略使以备边。”所谓“天下声教所被”，意指基于《尚书·禹贡篇》的领域。这一领域为三百余州与八百余羁縻州之总和，且在其边境设置了十节度、经略使，以与周围的夷狄／异民族诸国相区别并防备其入侵。《资治通鉴》卷二一七天宝十三载（754）条又载：“是岁，户部奏天下郡三百二十一，县千五百三十八，乡万六千八百二十九，户九百六万九千一百五十四，口五千二百八十八万四百八十八。”天下是户部所掌握的郡、县、乡、户、口之总和。此外，在唐代史料中还有很多将天下与各种具体制度及数值相连的表现，如“天下百姓”、“天下财赋”、“天下青苗钱”、“天下两税钱物”、“天下方镇四十八”、“天下租税”等。〔2〕

天下也出现在基于律令条文编纂的《大唐六典》中。《大唐六典》中出现的天下约有60例，也均指实际支配所及的领域。“凡天下之州、府三百一十有五，而羁縻之州盖八百焉”（卷三“户部尚书户部郎中”条），这一记载与前引《资治通鉴》天宝元年条相同。“凡天下之户，量其资产，定为九等”（同上）、“辨天下之四人（民），使各专其业”（同上），这样的记载则提示了户等制与社会分工的标准，更为具体地显示了借由户籍编成而进行的实际支配的内容。再如“凡每三十里一驿，天下凡一千六百三十有九所（注：二百六十所水驿，一千二百九十七所陆驿，八十六所水陆相兼）”（卷五“兵部尚书驾部郎中”条），说明一千六百三十九个驿站所设置的范围就是天下。天下正是“舟车所至”（前揭《旧唐书·吐蕃传下》）的有限实体领域。

《大唐六典》卷四“礼部尚书祠部郎中”条又载：“凡天下寺总五千三百五十八所。”而会昌废佛时，“其天下所拆寺四千六百余所”（《旧唐书》卷一八会昌五年‹845›八月条）。开元年间的寺院总数与会昌年间所毁弃的寺院数之差为七百余寺。如果再加上没有被破坏的，可以认为其总数大致相等。这明确说明，这些“天下”仅指唐王朝实际支配下的领域，而不包括夷狄与蕃国在内。如果包含了佛教流布所及印度以东的亚洲诸寺院，当然就不止此数了。

反对将佛骨迎入宫中的韩愈有言：“自天子至郡邑守长通得祀而遍天下者，唯社稷与孔子为然。”（《韩昌黎先生集》卷三一《处州孔子庙碑》）社、稷指中国所固有的土地神与谷物神，社稷这一熟语也是象征国家的词语。祭祀主体是皇帝与地方长官，祭祀对象则是中国所固有的社稷与儒学之祖。其共通的领域乃是“天下”，所以其中是没有夷狄与蕃国进入的余地的。

地图与户籍一起，构成了唐王朝人民支配的基础制度。这种地图是由兵部尚书职方郎中掌管的。《大唐六典》卷五载：“职方郎中、员外郎掌天下之地图及城隍、镇戍、烽候之数。……凡地图委州府三年一造，与版籍偕上省。”与户籍一样，地图也是每三年由州制作后上呈中央政府的。天下就表现为诸州所上呈的三百余幅地图之集合。《旧唐书》卷四六《经籍志上》地理类中可见《长安四年十道图》十三卷、《开元三年十道图》十卷。这些十道图，必定是基于职方郎中

所统括的“天下之地图”而作成的。

《新唐书》卷二一六下《吐蕃传下》载：“乾元后，陇右、剑南西山三州七关军镇监牧三百所皆失之。宪宗常览天下图，见河湟旧封，赫然思经略之，未暇也。”可见十道图之外，大概还存在一种表记唐王朝实际支配领域的单幅“天下图”。宪宗所见的“天下图”，也许是河湟（甘肃、青海地方）旧封被编入吐蕃领域之前的玄宗时期的作品。

降及后代，宋初的“天下图”让我们可以更为具体地想象宪宗所见之“天下图”。据《玉海》卷一四“地理”条，宋代的地图也是大约每三年由天下诸州上呈中央政府的。相传淳化四年（993），太宗命画工将这些诸州地图汇集在一起，费绢百匹做成了一整张“天下图”，为秘阁所藏。[3]宪宗所见之“天下图”，应该也是汇集了自地方上呈的诸州地图而作成的。天下，是唐王朝基于户籍与地图而实际支配的领域，是作为被户籍与地图所确定的具体个人姓名与地名之集合而存在的。

天下是实际支配领域，意味着也是国法的共有领域。如“庚子，颁新律令于天下”（《旧唐书》卷三《太宗本纪》贞观十一年‹637›正月条）、“闰（九）月辛未，颁新定律、令、格、式于天下”（《旧唐书》卷四《高宗本纪》永徽二年‹651›条）等所示，国法乃是颁布于天下的。

关于法的具体适用，有唐太宗时期的两个故事流传下来，即所谓“法与天下共之”。其一与魏徵的发言相关。庆州乐蟠县令叱奴骘因盗用官仓谷物而被告发。太宗命令处以斩刑，而中书舍人杨文瓘上奏依律罪不当死。对于仍然坚持己见的太宗，魏徵谏曰：“陛下设法，与天下共之。今若改张，人将法外畏罪。更复有重者，又何以加焉？”（《魏郑公谏录》卷一）于是太宗从之。

其二则与殿中侍御史李乾佑有关。贞观七年（633），贝州鄃县令裴仁轨因为私役门夫，被太宗命令处以斩刑，殿中侍御史李乾佑奏曰：

> 法令者，陛下制之于上，率土遵之于下，与天下共之，非陛

下独有也。仁轨犯轻罪而致极刑，便乖画一之理。臣忝宪司，不敢奉制（《唐会要》卷四〇“臣下守法”条）。[4]

法虽为皇帝所制定，但应与天下一起共同遵守。这一理念是来自汉代故事的传统。一次汉文帝外出经过中渭桥时，有一人从桥下走出，惊扰了皇帝坐骑。此人即被逮捕，交与司法官廷尉处理。审讯的结果，是当处以罚金之刑。文帝大怒，要求更治重罪。对此，廷尉张释之说道：

> 法者天子所与天下公共也。今法如此而更重之，是法不信于民也。且方其时，上使立诛之则已。今既下廷尉，廷尉，天下之平也，一倾而天下用法皆为轻重，民安所措其手足？唯陛下察之。（《史记》卷一〇二《张释之传》）

结果文帝也对张释之的意见表示了赞同。

可以看到，除了法为天下所共有之外，这里还揭示了更为意味深长的事实。皇帝在通过司法机构运用自己所制定的法令的同时，也可以无视这些法令而另外恣意行使刑罚权。但是，一旦通过官僚制来让法发挥机能，即使是皇帝，也必须要与天下人民一起服从法令。通常来说，统治是基于皇帝所制定的天下共有之法，通过官僚制来实现的。然而，作为唯一有权制定法律者，却同时也保留了超越自己所制定的法律而贯彻其支配意志的权力。皇帝权力的专制性格在此打下了深刻烙印。唐初的两则故事，也显示了皇帝权力超越法律的恣意行使与皇帝所制定的天下公共之法的运作之间的对立关系。这在还是专制国家成立期的汉代初期就已经萌芽了。

有些偏离主题了，现在言归正传。天下是法的共有领域。在这一场合，其为唐王朝基于律令法而实际统治的领域是很明显的。唐律中也有规定，“蕃夷之国”的人们之间发生争斗时，适用于其本国的法律。[5]既然蕃国法律的存在为唐法所承认，那么作为唐法共有领域的天下显然就不包含蕃国（夷狄）在内。可见所谓天下，正是意指基于唐法而被实际支配的中国。

不过问题还要更为复杂一点。之所以这样说，是因为在唐太宗时期，存在着由中国与夷狄所组成的天下的用例。让我们来考察一下这个问题。

例如，贞观二十年（646）十二月，铁勒、回纥、俟利发等诸民族朝见之时，太宗说："我今为天下主，无问中国及四夷，皆养活之。"（《册府元龟》卷一七〇《帝王部》"来远"条）另外，贞观十四年（640），与突厥对策相关，凉州都督李大亮献策于太宗云："中国百姓，天下根本；四夷之人，犹于枝叶。扰其根本以厚枝附，而求久安，未之有也。"（《贞观政要·安边第三五》）可见太宗及其周围大臣，确实认为天下乃是包括了中国与夷狄的。

不过，包括了中国与夷狄而称说天下之例，管见所及，仅限于太宗时期。因此，必须考虑到太宗时期的特殊形势。太宗于贞观四年（630）灭东突厥，被西北诸民族奉为"天可汗"，"于是降玺书册命其君长，则兼称之"（《旧唐书》卷三《太宗本纪》贞观四年四月条）。另外，据前一年户部的上奏，"中国人自塞外来归及突厥前后内附、开四夷为州县者，男女一百二十余万口"（同书卷二《太宗本纪》贞观三年是岁条）。这是羁縻州设置的正式化。太宗以中国与夷狄构成天下。这种表现，是缘于贞观初年的特殊形势，即上述羁縻州设置的进展及"天可汗"称号所象征的与西北诸民族之间支配关系的成立。据前引《大唐六典》等记载，羁縻州也是被包摄于天下之中的。应该说羁縻州所在地域是夷狄与中国之间的中间地带。太宗构想天下时，一定是考虑到了这一地域的。关于这种包含了夷狄的天下领域观念的形成，第二章会再次作为问题来考察。

若总结以上略显纷乱的议论，则如下所示。唐代中国的天下，乃是基于现实中所共有的法令，依靠王朝的统治机构与户籍、地图的编成而被实际支配的领域。主要意指作为登录于户籍的个人、户、乡、县、州（郡）、道之集合而显现的中国＝禹迹，但更具体地说则还包括内属于唐朝的羁縻州之夷狄。天下以禹迹＝中国＝九州这样确定的观念领域为中心。因为是以各个时期所实现的州县—编户百姓支配为实体，所以伴随王朝权力的消长，其领域时有变化，有时也会容许夷狄的存在。但是如果据此就直接认为，天下观念乃是内包了夷狄作为

其本质构成要素的话，那是不正确的。再次强调，天下，是唐王朝的皇帝通过州（郡）县制实现专制支配，确定的实际支配领域。

三、生民论——天子权力委任论与以支配为目的的公共性论

开元七年（719）三月，玄宗发布诏敕，命令各朝集使返回其原任地之州。内容如下：

> 朕闻天生蒸人，薄于四海，天有成命，孚于万邦，必内立公卿，外建侯伯，后非贤罔使，贤非后罔事。借耳以广听，假目以遐览，则谕上旨，通下情，庶政谐，而群萌乐矣。（《册府元龟》卷一五七《帝王部·诫励二》）

为了安定普天之下生民之生活，君主必须顺应天命，任命贤者为官僚来实施统治。这一诏敕昭示了支持唐代皇帝的政治意识形态的样态。

对于唐代的知识分子与统治阶级而言，生民论属于基本常识。例如贾公彦在其《周礼正义·序》之开头就叙述了如下原则："夫天育烝民，无主则乱。立君治乱，事资贤辅。"生民是没有自治能力的，因此要立君主统治他们，并让贤者来辅佐。陆淳也认为："天之所以生民，树君司牧之。故尧禅舜，舜禅禹。若非贤非德，而敢居之，捐躯守位，残民守国，斯乃三代以降，以天下为家也。"（《春秋微旨》卷上"纪公大去其国"条）自天委任的权力以统治生民为目的，应该让给尧、舜、禹那样有德的贤者。紧抱权力不放以至于捐躯残民，是天下被私有化了的夏、殷、周三王朝以后的做法。

这些言论，与前引杜佑"夫天生烝人，树君司牧，是以一人治天下，非以天下奉一人"的理解是相通的。在其背景中，存在着由天赋予天子（皇帝）的权力委任论与权力的公共性论，换言之就是专制主义批判。生民论在唐人那里只有片段吐露。为了明确其意识形态结构，下面就回溯到这一意识形态成立的汉代进行考察。

如学者研究所示，[6]生民论形成于春秋战国时期，后与汉代的灾异说相结合而完成。其典型之例为以下成帝的诏书：

> 盖闻天生众民，不能相治，为之立君以统理之。君道得，则草木昆虫咸得其所；人君不德，谪见天地，灾异屡发，以告不治。（《汉书》卷一〇《成帝纪》建始三年‹30›十二月条）

在此归纳叙述了来自天的权力委任论，即为了缺乏自治能力的生民而立君主来统治他们。但是，其与天下的关联尚未展开。

元延元年（12）谷永给成帝的上疏，则将权力委任论与天下联系起来，最为清楚地提出了权力的公共性论。如下：

> 臣闻天生烝民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。（《汉书》卷八五《谷永传》）

杜佑的议论，明显继承了这一段文字。为了不能自治的生民而立天子，并委以权力。因为是委任，所以就根本不能是一家一姓的独占，“天下乃天下之天下，非一人之天下也”。

可以确认，这段文字能够追溯到战国后期。成于战国末年秦国的《吕氏春秋·孟春纪·贵公篇》载：“昔先圣王之治天下也必先公，公则天下平矣，平得于公。……凡主之立也生于公。……天下非一人之天下也，天下之天下也。”[7]“天下乃天下之天下”，完全是同义反复，等于说“国家是国家的国家”，并不能说明什么。天下的绝对公共性是从超越这一逻辑的逻辑角度来被说明的。在此，天下乃是先验性存在的原理。

而天下的根本在于天，其亦为先验性的设定。谷永的同时代人鲍宣在给哀帝的上书中说：

> 天下乃皇天之天下也，陛下上为皇天子，下为黎庶父母，为天牧养元元，视之当如一，合《尸鸠》之诗。……治天下者当用

天下之心为心，不得自专快意而已也。（《汉书》卷七二本传）

《尸鸠》是《诗经·国风·曹风》中的诗，一章六句，共四章。关于此诗的含义，《毛传》认为："尸鸠之养其子，朝从上下，暮从下上，平均如一。……"郑玄进而引申曰："喻人君之德当均一于下也，以刺今在位之人不如尸鸠。"

作为天所生之子，生民都是平等、公平的存在。在生民的层面上，天下是平等的领域，是公共性原理发挥作用之场域，其中并没有等级差别。但是，生民没有自治能力。因此天子为天所立并被委以统治之任。皇帝（天子）的权力，是为了安定天所生生民的生活而得以被天所委任的。其权力的行使，也必须均一、公平。

然而，天下＝生民论虽然以公为第一义，其公共性却是以生民没有自治能力为前提而成立的，而非为生民所创造。这一公共性的目的在于实现天所赋予的支配，在其中生民始终是被支配的客体。不过其权力本原来自天的主张，还是可以成为不断批判现实中存在的专制支配的立足点。

现在作为问题的汉代至唐代的民众，除去附载于别人户籍中的奴婢、部曲等隶属民，如"天下百姓"所称呼的那样，一律都是以"百姓"这样的身份名称而被支配的。〔8〕在这一"百姓"之中，尽管有士农工商的职业区别与贫富之差，但是作为"百姓"，首先是被均一把握的：既是均一的分田所有者，又是均一的租税、徭役承担者。〔9〕而根据资产额的户等分类与根据职业的四民分工分类都是从属性的制度规定。这些制度所发挥的机能是通过导入负担的差别化，来修正现实中存在的因贫富、职业差别而造成的负担不平等，以实现实质上的平等负担。"天下百姓"是生民更为具体的存在形态，是一种意识形态装置，体现了以支配为目的的公共性。〔10〕

虽然作为生民具体存在形态的"天下百姓"只是均一统治的客体，但对于皇帝而言亦关乎存亡。武则天时期的陈子昂，曾援引隋炀帝为例，发出如下警告：

臣闻，天下有危机，〔11〕祸福因之而生。机静则有福，机动

则有祸，天下百姓是也。……故臣愿陛下垂衣裳，修文德，去刑罚，劝农桑，以息天下之人，务与之共安。然后使遐荒蛮夷，自知中国有圣人，重译而入贡。愚臣窃以为当今天下之大计也，伏惟陛下念之。近者隋炀帝不知天下危机，自以为威德广大，欲建万代之业，动天下之众，殚万人之力，兵役相仍，转轮不绝，北讨胡貊，东伐辽人。于是天下百姓穷困，人不堪命，机动祸构，遂丧天下。（《陈伯玉文集》卷八《上军国利害事三条·人机》）

在这里登场的“天下百姓”，是为中国的圣人（皇帝）所统治的人们，与突厥、高句丽等蛮夷判然相别。指出“天下百姓”“危微”的存在形态，既是向隋炀帝所象征的中国“圣人”的“危微”存在所发出的警告，又揭示了貌似强大的皇帝权力与专制国家的“危微”本质。

第二节　日本律令制国家的“天下”

纵览日本的“六国史”，首先引人注意的，就是“天下”之语的频繁出现。若与朝鲜古代的《三国史记》相比的话，就更加明显了。在《三国史记》中，天下仅只出现数例，且其使用与自己的国土或者权力并无关联。即使是在使用“天下”也不显奇怪的地方，也还是使用了诸如“四方”这样的同义词，似乎是非常谨慎地回避了这一词语的使用。在金石文等材料中虽然间或有用例，但是与日本古代比较起来，仍然可说是极少的。那么，日本古代的“天下”究竟意指什么呢？下面就首先以《续日本纪》为素材进行考察。

如果先说结论的话，就是日本古代天下的内容，与中国一样，指的也是日本律令制国家所实际支配的领域，是百姓、郡与国的集合。

例如，关于《大宝令》的施行，有记载说，“颁下律令于天下诸国”（《续日本纪》卷二文武·大宝二年‹702›十月戊申条）。这里显然指的不是世界诸国，而是律令制下的诸国。这一记述格式与中国是相同的，其中天下之所指同样也是法的共有领域。

再如国分寺、国分尼寺建立之时载：“朕以去天平十三年二月十四日，至心发愿，欲使国家永固，圣法恒修，遍诏天下诸国，国别令

造金光明寺、法华寺。”（《续日本纪》卷一七圣武·天平十九年‹747›十一月己卯诏）在这一场合，为了祈祷“国家”安泰，遍命“天下诸国”在各国建立国分寺、国分尼寺。可见“国家”与天下同义，是在其内部设置了律令制诸国的确定领域。〔12〕

再如，养老三年（719），“初令天下百姓右襟”（《续日本纪》卷八元正·养老三年二月壬戌条）。此时被命令将夷狄之风的左衽改为中国样式右襟的“天下百姓”，当然不包括已经右襟了的唐与新罗之百姓。这里的“天下百姓”，是通过郡家被编户的律令国家成员。例如，灵龟元年（715），陆奥虾夷第三等邑良志别君宇苏弥奈等“请于香河村，造建郡家，为编户民”，又有虾夷须贺君古麻比留也“请于閇村，便建郡家，同百姓”，二者都被批准了（《续日本纪》卷七元正·灵龟元年十一月丁丑条）。同样的例子也见于天平二年（730），陆奥国田夷村虾夷等“请建郡家于田夷村，同为百姓者”，也被批准了（《续日本纪》卷一〇圣武·天平二年正月辛亥条）。通过郡家而成为编户百姓的虾夷，就应该已经不是夷狄了。〔13〕“天下百姓”是律令制国家通过国郡制所实际支配领域下的编户人民。

又灵龟元年（715）五月辛巳朔之诏敕载：“敕诸国朝集使曰：‘天下百姓，多背本贯，流宕他乡，规避课役。其浮浪逗留，经三月以上者，即土断输调庸，随当国法。……自今以后，遣巡察使，分行天下，观省风俗。宜勤敦德政，庶彼周行。始令诸国百姓，往来过所，用当国印焉。’”（《续日本纪》卷六）这一诏敕中所见的“天下百姓”，被换言为“诸国百姓”，可见天下乃是诸国、百姓之总和，是被派遣了巡察使，实际支配所及的领域。

另外，《续日本纪》卷四〇延历九年（790）十月癸丑的太政官奏言中有如下记载：

> 又诸国百姓，元离军役。征发之时，一无所预。计其劳逸，不可同日。普天之下，同曰皇民。至于举事，何无俱劳。请仰左右京、五畿内、七道诸国司等，不论土人浪人及王臣佃使，检录财堪造甲者，副其所蓄物数及乡里姓名，限今年内，令以申讫。

文中所见“普天之下”的“皇民”，与“诸国百姓”同义，那么很明显，“普天之下”的范围，指的就是后面由“左右京、五畿内、七道诸国”所组成的实际支配领域。

下面要举出的，是以汉风和文所书写的宣命。《续日本纪》卷三六天应元年（781）四月癸卯桓武天皇的即位宣命，作为历代天皇即位宣命的范本，是代表性的宣命（早川庄八[2000]）。这里根据早川氏的读解，介绍全文四段中的第一段与第三段：

> 1．明神大八洲所知天皇诏旨宣敕亲王诸王百官人等天下公民众闻食宣。
>
> 3．然皇坐天下治赐君者贤人能臣得天下平安治物在闻行。故是以大命坐宣。朕虽拙劣亲王始王臣等相穴奉相扶奉事依此之仰赐授赐食国天下之政者平安仕奉所念行。是以无谄欺之心以忠明之诚天皇朝廷立赐食国天下之政者众助仕奉宣天皇敕众闻食宣。

第一段指明了作为明神统治大八洲的天皇以此诏敕命令的对象。可以看到，其中与亲王等并列的有“天下公民”。这里的天下公民，很明显是指在天皇所统治的大八洲——即天下——中所居住的公民。

第三段宣示了桓武天皇即位时的基本方针。新天皇命令说，虽然自身愚钝，资质有限，但是因为想顺利实现“食国天下”之政，亲王、王臣们也要以忠明之诚来助成“食国天下”统治的实现。

这里想作为问题的，是作为新天皇统治对象的“食国天下”。若考虑到与第一段的关系，其范围只能是指大八洲。所谓大八洲，据《养老公式令》“明神御大八洲天皇诏旨”所附《古记》的注解，是指由淡路洲、大日本（オオヤマト）丰秋津洲、伊予二名洲、筑紫洲、亿岐洲、佐度洲、越洲、大洲、吉备子洲所组成的诸岛。直截了当地说，大八洲这一词语指的就是当时日本的实际支配领域，即左右京、五畿内、七道诸国，其范围仍然在今天日本的领域之内，一步也没有越出。

据冈田精司氏[1970]的精深研究，“食国天下”的统治，来自大化

前代以来作为服属礼仪的食物贡献。“食国”（ヲスクニ）之实态，乃是天皇端坐于高御座之上，品尝自服属之国贡献来的神圣食物。天皇的国土统治借由食用以稻米为主的贡献食物而成立，此即为“食国天下”，是通过极为具体的象征行为而实现的实际支配，是将列岛之中自发展开的支配从属关系接合于天下观念而创出的独特的支配意识形态。

如上所述，在律令国家中所使用的天下，与唐代中国一样，指的也是共有国法的实际支配领域。日本的天下，不是以夷狄为必备要素的世界，而是通过国郡制与编户制实际支配百姓、公民的有限领域——大八洲。

河音能平氏[1984]曾经根据《养老令·仪制令》皇后条“率土之内”所附《古记》“率土之内，谓大八州是也”的解释，指出存在着律令制支配下的王土观念，将“现神”（天皇）对“天之下”大八州（おおやしまぐに）“公民”的无限制支配合理化；并认为这种王土观念是“自在”（ansich）的，而在律令制体制的解体进程中，又形成了“自为”（fürsich）的王土思想。〔14〕

另外，鎌田元一氏[1988]分析了那须国造碑文中所见的“国家”之语，批评了认为其指那须之国（クニ）的一般见解，主张其意指天皇所统治的统一国家。随后又谈到了稻荷山古坟出土铁剑铭中的“左治天下”以及文献中所见的“某宫治天下天皇”中的天下，指出这些词语与“国家”一样，都意指五世纪末以来大王（天皇）所支配的国土全体。可以补充的是，“左治天下”与“某宫治天下天皇”中的“治天下”，从实态看来与“食国天下”同义，或者可说是近义词。〔15〕

河音、鎌田两氏的见解，都支持了我的上述看法。那么，像石上英一氏那样，将天下理解为帝国型国家类型，将夷狄也包括在内作为必须要素，就是不正确的。若将石上氏的意图略作变通的话，应该依照史料称之为天下型国家。

日本律令国家将实际支配的国土毫无顾忌地称为天下，其中包含着极为大胆的政治意图。称说天下之例，除日本律令国家之外，尚有突厥的沙钵略可汗。他在第一次向隋派遣使者时的国书中自称“从天

生大突厥天下贤圣天子、伊利俱卢设莫何始波罗可汗”（《隋书》卷八四《北狄传》）。但是在其后一连串的外交交涉过程中，天下、天子之语都不再被使用。天下，直截了当地说就是以禹迹＝九州为内容的固有名词，是日月辉映的文明领域。天下之外的土地是未开化的领域，其中存在的政治社会必然均为蕃国。从中国的角度看来，世界由唯一的天下型国家与诸蕃国型国家（以及未采取国家形态的夷狄社会）所构成，帝国的存在形态是在天下型国家与蕃国型国家的具体相互关系中决定的。能将自己的国土称为天下的，只限于禹迹＝九州的统治者，而只有成为天下型国家的统治者之后才能成为帝国的建立者。作为四海之外领域的统治者，即使是强大如突厥者，也是不能将其国土称为天下的。

尽管如此，日本律令国家却仍然继续将其支配下的国土称为天下，且将唐定位为邻国，而将新罗、渤海定位为蕃国。与唐保持朝贡关系的蕃国达七十余国。〔16〕相较于此，日本是太贫弱了。另外日本律令国家之天下，实际上也没有统治禹迹＝九州。因为其实体就是缺失的，可以说完全只是一种意识形态。然而这确实是一种宣言，宣示着日本律令国家是与唐对等的政治权力，同时也拥有得以对蕃国行使优越权力的资格。

日本天下型国家的意识形态型性格，从其不存在“生民论”中也可以看出来。生民之语，在光仁、桓武时期出现了两例。如宝应元年（781）六月戊子朔诏：“朕肇膺宝历，君临区夏。言念生民，情深抚育。”（《续日本纪》卷三六光仁·天应元年条）其统治确实认识到了区夏（中国＝天下）与生民，但仅仅是作为词语来使用的，生民论并未被系统引入。〔17〕

应该说生民统治的根本在于对天的祭祀。这在光仁、桓武时期也被认识到了。桓武延历四年（785）十一月壬寅、同六年（787）十一月甲寅冬至，在交野柏原举行了祭天礼仪，以光仁天皇配天来祭祀天神／昊天上帝，大体按照礼制执行了礼仪（《续日本纪》卷三九）。但是其后只是在文德天皇的齐衡三年（865）十一月壬戌举行过，并未被制度化（《文德天皇实录》卷八）。根据生民之语的使用与祭天仪礼的举行，可以推测在光仁、桓武时期，生民论是被认识到的，不过很显

然并未展开。关于日本的祭天仪礼，第六章会再次作为问题来讨论。

另外，也可以发现有的天下统治宣言是认识到了天与庶民的。例如，养老二年（718）十二月丙寅大赦天下诏载："朕虔承宝位，仰凭霄构。君临天下，四年于兹。上则昊穹，下字黎庶。"（《续日本纪》卷一七元正·养老二年条）不过，其中并没有伴随渊源于天的皇权委任论与专制权力批判，尤其是对天下为一姓所独占的批判是没有的。渊源于天孙降临神话的天皇权力，与包含着权力委任与权力更替的生民论本来就是相矛盾的，也就不能将这一意识形态内在化。若考虑到其亦缺乏国家权力的根本论与人民支配的正统性论，则不能不说日本的天下型国家之导入，其重心是置于以编户制、国郡制为基础的制度性统治的技术性侧面与对外关系的自立性主张之上的。〔18〕

日本天下型国家的特质在于，在中国天下统治的制度性、技术性侧面中，接合了将食物贡献、服属礼仪实态化的"食国"（ヲスクニ），作为"食国天下"、"治天下"而实现。

结语

> 凡冠带之国，舟车之所通，不用象译狄鞮，方三千里。古之王者，择天下之中而立国，择国之中而立宫，择宫之中而立庙。天子之地，方千里以为国，所以极治任也。（《吕氏春秋·审分览·慎势篇》）

如上所示，在战国末期的秦国，天下已经被理解为具有共通的政治文化，在同一交通圈与语言圈中方三千里的广大领域了。据说编纂于汉文帝时期的《礼记·王制篇》也将被四海、夷狄所包围的方三千里的领域称为天下，并将其分为九州，且将位于其中心方千里的一州定位为"天子之县"，即畿内。可见在战国末西汉初的观念中，天下之领域，就已经成为不包含夷狄而为天子所统治的同一文明圈了。

现实中的汉王朝，承"分天下为三十六郡"的秦之后，其极盛期的支配领域，"凡郡国一百三，县邑千三百十四，道三十二，侯国二百四十一。地东西九七三百二里，南北万三千三百六十八里"（《汉书》卷

二八《地理志下》）。汉代将夷狄杂居之县称为道，但只有32个，属于少数。汉之实际支配领域，较《慎势篇》、《王制篇》膨胀了十数倍，现实中包含了三十二道以上散居、杂居于各地的为数众多的少数民族（夷狄），并以具体的里数来界定。在这一确定领域内成为编户百姓的，不问种族、职业、贫富如何，在观念上，都是在作为同一文明圈的天下当中，在承受来自天之委任的唯一主权者皇帝（天子）之下，被均一统治的生民。

如前所见，这样的天下观念亦为唐代所继承，直至清末都一直在起着作用。可以说天下正是对战国时期以后前近代中国之政治社会=国家的固有称呼，是超越了各王朝而一以贯之的。

这一天下型国家的核心是禹迹=九州这样确定的观念领域。虽然其实体是各个时代所实现的州县—编户百姓支配，但却是以其周围夷狄的存在为前提，以蕃国型诸国的存在为条件而成立的。唯一的天下型国家与蕃国型诸国之间具有不可分割的相互关系。帝国型支配就是作为两者之间的具体关系而显现出来的，羁縻支配、册封关系、贡纳关系等则是其历史性实现形式。日本的律令制国家，通过在海东之地标榜理应是唯一的天下型国家，才得以将蕃国型国家（新罗、渤海）的存在以及对它们的帝国型支配正当化。但是因为对禹迹的实际支配与生民论都付之阙如，可以说是非常意识形态化的虚构的政治社会。〔19〕

天下型国家中天子的天下统治，是为了安定缺乏自治能力的生民之生活，承受来自天之委任而实现的，应该是在如“天下乃天下之天下”这样的绝对公共性下的均一统治，其中内含了不允许一人独占权力这样的专制主义批判。然而在现实中，夏、殷、周三代以来，天子（皇帝）权力就已经为一家一姓所独占。“天下为公”的专制主义批判，或者成为了为王朝更替服务的理论，或者最多止于对开明专制君主的期待。在使得被定位为统治客体的生民发现并实现自身之公共性的同时，根本的专制主义批判，也有必要实现对于天子及其委任统治权论以及天下观念本身（还有作为其根源的天观念自身）的变革。至于这样的政治意识形态变革是通过什么途径成为可能的，就属于另外的课题了。〔20〕

注释

〔1〕“禹迹”一词，不仅见于文献，在金文资料中也有发现。《秦公簋》（其年代被认为是前576年稍后）铭文中载：“秦公曰，不显朕皇且（祖），受天命，鼏宅禹迹……高引又（有）庆，竈（造）囿四方。”（王辉[1990]，白川静[1971]）这里可以看到“四方”，禹迹与天下尚无关系。又《叔夷镈》（其年代被认为是前580年左右）铭文在叙述叔夷之祖先时载：“咸有九州，处禹之堵。”（白川静[1972][1975]）。在前六世纪前半期，禹迹与九州相关的传说就已经形成了，但是尚未与天下观念连结在一起。

〔2〕《资治通鉴》卷二〇五万岁通天元年十月甲申条载：“封神岳；赦天下，改元万岁登封，天下百姓无出今年租税。”《资治通鉴》卷二二三广德二年七月庚子条载：“税天下青苗钱以给百官俸。”《旧唐书》卷一一《代宗本纪》永泰二年一月丙戌条载：“以户部尚书刘晏充东都京畿、河南、淮南、江南东西道、湖南、荆南、山南东道转运、常平、铸钱、盐铁等使，以户部侍郎第五琦充京畿、关内、河东、剑南西道转运、常平、铸钱、盐铁等使。至是天下财赋，始分理焉。”《旧唐书》卷一二《德宗本纪上》贞元二年一月甲寅条载：“诏天下两税钱物，委本道观察使、刺史差人送上都；其先置诸道水陆转运使及度支巡院、江淮转运等使并停。”《旧唐书》卷一四《宪宗本纪上》元和二年十二月己卯条载：“史官李吉甫撰《元和国计簿》，总计天下方镇凡四十八，管州府二百九十五，县一千四百五十三，户二百四十四万二百五十四。……凡七十一州，不申户口。每岁赋入倚办，止于浙江东西、宣歙、淮南、江西、鄂岳、福建、湖南等八道，合四十九州，一百四十四万户。比量天宝供税之户，则四分有一。”《旧唐书》卷一七《文宗本纪下》开成二年一月庚寅条载：“户部侍郎、判度支王彦威进所撰《供军图》，略序曰：‘……今计天下租赋，一岁所入，总不过三千五百余万，而上供之数三之一焉。三分之中，二给衣赐，自留州留使兵士衣食之外，其余四十万众，仰给度支焉。’”

〔3〕《玉海》卷一四地理条载："（太平）兴国二年（977）闰七月丁巳，有司上诸州所贡闰年图。故事，三年令天下贡地图与版籍，皆上尚书省。国初以闰为限。所以周知地理山川之险易，户口之众寡。……淳化四年（993），诏画工集诸州图，用绢一百匹，合而画之，为天下图，藏于秘阁。"

〔4〕法令、制度应该与天下共有的主张，亦见于《陆宣公翰苑集》卷一七《谢密旨因论所宣事状》："伏以理国化人，在于奖一善使天下之为善者劝，罚一恶使天下之为恶者惩。是以爵人必于朝，刑人必于市。……此圣王所以宣明典章，与天下公共者也。"

〔5〕《唐律疏议》卷六《名例律》化外人相犯条载："诸化外人，同类自相犯者，各依本俗法；异类相犯者，以法律论。[疏〗议曰："化外人"，谓蕃夷之国，别立君长者，各有风俗，制法不同。其有同类自相犯者，须问本国之制，依其俗法断之。……"

〔6〕渡边[1996]，第150—160页。

〔7〕《吕氏春秋》以外，亦见于《六韬》等战国后期著述。试举一例。《六韬·文韬·文师第一》载："文王曰：立敛若何，而天下归之？太公曰：天下非一人之天下，乃天下之天下也。同天下之利者则得天下，擅天下之利者则失天下。天有时，地有财，能与人共之者仁也。仁之所在，天下归之。与人同忧同乐，同好同恶，义也。义之所在，天下赴之。凡人恶死而乐生，好德而归利，能生利者道也，道之所在，天下归之。"《银雀山汉墓竹简（壹）》之《六韬·一》中也有大致相同的文字（文物出版社，1985年，第107页）。《六韬》曾被怀疑为伪作。由于银雀山汉墓竹简的出土，可以确定其至迟著述于汉代初期。

〔8〕关于唐代的百姓身份，参考山根清志[1982][1988]、渡边[1994]第一部及第八章。不过，山根氏与拙著之间在若干方面见解不同。

〔9〕渡边[1986]第二章《分田農民論》。

〔10〕关于"均"的政治理念，山田勝芳氏[2001]在与《周礼》的关联

中探究了其自汉至于宋代的历史性展开，可以参考。我认为在这一均理念的背景中，天下观念与生民论都是确实存在的。

〔11〕此处所见之“危机”，从下文文意看来，很明显并非所谓的“危机”。想来这里的“危机”，或许同于“危几”，通“危微”。《伪古文尚书·大禹谟篇》载：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”《伪孔安国传》解释说：“危则难安，微则难明，故戒以精一，信执其中。”据《荀子·解蔽篇第二一》，“故道经曰：‘人心之危，道心之微。’危微之几，惟明君子而后能知之”（杨倞注：几，兆萌也。与机同），可知其为伪作。虽然并不清楚陈子昂所认识到的是哪一个，但是很明显，“危机”所指的是人心、人欲不安定或者奇怪的状态。

〔12〕《续日本纪》卷一三圣武天皇·天平十年八月辛卯条载：“令天下诸国造国郡图进。”可知日本也有自天下诸国贡进的“国郡图”。

〔13〕关于其中的详细情况，参考高橋崇[1988]第123—150页。

〔14〕村井章介氏[1995]通过对河音说的批判性检证，指出九世纪以降，如“九州之内”等语所示，明确限定了日本国家支配领域的国土观念就已经出现了。若立足于河音、村井两氏的见解，则可以认为，日本的天下观很早以来就是以倭国/日本的实际支配领域（大八洲）为基础的；并通过九世纪的对外关系/不洁观的形成，而完成了日本中世独特的天下观。

〔15〕川本芳昭氏[2002]认为，稻荷山铁剑铭中的天下所指的领域是处于日本的天之下，反对主张其限定于倭国领域的西嶋氏[1985]的意见。此外，还认为以天下意识为媒介，高句丽等国中也存在各自的中华意识。另外，熊谷公男氏[2001]也在论述自“治天下大王”登场至于天皇号成立的通史性叙述中，从“统治”的意义上对“治天下”的“治”作了检讨。我认为，若将其看作一个熟语，则“治天下”与“食国天下”是同义的，有必要从“食国”（ヲスクニ）的意义上对“治”的意义进行重新把握。

〔16〕《大唐六典》卷四“礼部尚书主客郎中”条载：“凡四蕃之国经朝贡已后自相诛绝及有罪见灭者，盖三百余国。今所在者，七十

余蕃。”注文里列举了七十一国。应该注意的是，这里并没有说“凡天下四蕃之国”。

〔17〕在继体朝也有一些关于生民论的略为集中的记述。《日本书纪》卷一七继体天皇元年三月庚申诏载：“神祇不可乏主，宇宙不可无君。天生黎庶，树以元首，使司助养，令全生命。”这一段文字是本来书写于继体时期的，还是后来编纂《书纪》时被修饰的，我不能判断。不过应该注意到，在光仁、桓武朝的皇统变化时期，生民论被鲜明地认识到了。

〔18〕石上英一氏[1987]指出，倭国之所以能构想与中国不同的“天下”，是因为借由引入以须弥山观念为中心的佛教型世界观，而得以将中国相对化。这一见解是富有深意的。

〔19〕这里要注意的是新罗的九州设置。《三国史记》卷八《新罗本纪》神文王五年（唐垂拱元年，685）条载，“春，复置完山州，以龙元为总管，挻居列州，以置菁州，始备九州”，初次将全部国土编成为九州。这里的九州，在景德王十六年（唐至德元年，756）十二月经过进一步的改名与再编，成为五京九州（《三国史记》卷九）。《三国史记》卷三四《杂志第三·地理一》对此总结道：“后与大唐，侵灭二邦。平其土地，遂置九州。本国界内置三州。王城东北当唐恩浦路曰尚州，王城南曰良州，西曰康州。于故百济国界置三州，百济故城北熊津口曰熊州，次西南曰全州，次南曰武州。于故高句丽南界置三州，从西第一曰汉州，次东曰朔州，又次东曰溟州。九州所管郡县，无虑四百五十。新罗地理之广袤，斯为极盛。”将三国统一后的国土再编为九州，显然是认识到了九州＝中国，直截了当地说就是表现了天下。虽然因为与唐的关系而没有直接标榜天下，但这也意味着天下型国家的成立。哀庄王二年（唐贞元十七年，801）记载了来自耽罗国（济州岛）的朝贡，与此也是对应的（《三国史记》卷一〇）。有了九州＝中国之后，来自蕃国的朝贡方才成为可能。

古代东北亚的实态在于多个天下型国家的分立，其周边都各自拥有蕃国。其中唐占据了压倒性地位。与唐对峙的各国为了实现主体性的存在，就有必要构想与唐相同类型的国家，实现与其相近

的形态。

〔20〕关于明清时期至近代的生民、“天下之公”的转化过程，参考溝口雄三[1995]。

另外，島田虔次氏在其译注、解说黄宗羲《明夷待访录》之《序》及《原君》以下五篇的著述中，有如下富有深意的见解（島田[1965]）：“也如读者所直接看到的，《待访录》的特征之一，就是以下‘天下’之语的频繁出现（共计110余次）。关于这一点，应该想到顾炎武的名言：‘亡国与亡天下奚辩？曰：“易姓改号，谓之亡国。仁义充塞而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”保国者，其君其臣，肉食者谋之。保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。’（《日知录》）这里所说的天下，要而言之，就是今天所说的国家（国民国家）。也正因如此，以上名言在清末的改革派、革命派中以‘国家兴亡，匹夫有责’的形式传诵一时。杨沫的现代小说《青春之歌》最近在我国也作为电影公映了。其中从激愤于日本侵略满洲的少女林道静口中也说出了这一名言。”

由此可以认为，天下观念向近代转换的第一步就是顾炎武所说的“保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣”（《日知录》卷一三“正始”条），一段话中叠加了三个助词来要求“匹夫之责”，表达了强烈的判断。而第二步则是宣传“国家兴亡，匹夫有责”的清末改革派、革命派话语，之前的“天下”在此被置换为“国家”了。

这里也应该注意到，島田氏是将天下理解为国民国家（nation-state）的。如果将民国革命也纳入视野来理解的话，天下就不得不是“国民国家（nation-state）”了。

第二章　天下的领域结构
——以战国秦汉时期为中心

前言

在中国的传统社会中，如果存在应被称为“古典性”的国家观或者世界观的话，那是怎样的国家观或者世界观？又是形成于哪一时期？

这里所谓“古典性”的意思，是指在中国传统社会的各个王朝中，为了批判性地检证各自的国家与构想理想国家，而不断被引以为例作为参照的国家样态。[1]我将天下或者所谓的天下型国家这一中国所特有的观念，设定为传统中国的古典国家观。十七世纪中叶，黄宗羲在对现实中的专制主义进行批判时，所引以为参照的就是天下的公共性，或曰普遍性原理（《明夷待访录》之《原君篇》、《原臣篇》、《原法篇》等[2]）。

天下这一词语，如已经解明了的，是在战国时代登场的。但是词语的登场，并不就直接意味着具有古典内容的国家观之成立。事实上，战国时期所出现的天下观念，伴随着专制国家的发展，其内容也在扩张、变化。本章试图在检证天下观念——尤其是其领域观念——展开的同时，也对可以称之为古典的天下观念的成立过程及其特色进行考察。

在第一章《天下的意识形态结构》中，对唐代中国的天下认识进行了考察，得到了如下结论：

天下，是以禹迹＝九州＝中国这样划定的传统领域观念为核心，以户籍、地图为基础，将各个时代所实现的州县—编户百姓支配实体化的实际支配领域。因为是实际支配领域，如唐代前半期羁縻州支配中所表现出的特征，天下有时也将周边的夷狄包摄入领域之内，呈现出了帝国型的面貌。以这样的认识为基础，我认为应该把带有如下特征的政治社会样态定义为天下型国家：其核心本质是对九州＝中国的编户百姓支配；同时以在其周围存在通过贡纳关系表明从属的夷狄—

异民族社会为条件，有时也包摄了对内属夷狄的支配。

如《序说》中所检讨的，在日本的研究者中，围绕天下存在着两种不同的认识。其一为山田統、安部健夫氏等的天下 = 中国说，主张天下主要就是九州 = 中国；其一为田崎仁義、平岡武夫、西嶋定生、金翰奎、高明士、堀敏一、石上英一、村井章介诸氏的世界说或者世界帝国说，主张天下是无限延展的世界，或者是由中国与夷狄所组成的世界。对此，我通过检证唐代中国的事例，将天下理解为对编户百姓的实际支配领域，设定了天下型国家的概念，具体来说就是以九州 = 中国为基本领域且有时也可包摄异民族支配在内的政治社会。

关于战国秦汉时期的天下观念，山田統、安部健夫两氏已有详细研究，没有必要再来重复。不过，两氏对经学上天下概念的检讨未必是系统的，而这却是定义了传统中国知识分子世界观的概念。若对经学上的天下概念进行仔细检讨，会发现其中既有将天下理解为九州 = 中国的场合，又有指包含了夷狄的领域的场合。这样两种天下观，在传统中国的各种文献中也以多种多样的形式鲜明地反映出来。天下 = 中国说与天下 = 世界 / 帝国说，在中国的传统世界观中都有各自的依据。那么本章就试图以古典国家观形成时期的战国秦汉时期为对象，通过明确上述两种天下观的样态及其生成过程，重新考究设定天下型国家概念的意义，努力解明以天下为标识的传统中国领域认识的特质及古典国家观念的成立。

第一节　经学上的天下观念——扩张的天下观

在战国至东汉时期所编纂的经典及其解释中所表现出的天下观的特点，一言以蔽之，就是“扩张的天下”。在战国中期，[3]天下被认为是方三千里的九州 = 中国的领域，但是到了东汉末年郑玄的天下观那里，就在观念上发展成了包含夷狄在内、方圆万里的帝国领域了。如果从领域大小来分类的话，可以将这些天下观念区分为方三千里、方五千里和方万里三种类型。不过若是从记载它们的经典及经典解释的内容来说，则大致可以区分理解为四种类型。以下，就首先以对经典及经典解释的内容介绍为中心，按照从小到大的顺序来观察扩张的

四种天下及其所形成的样态。

一、《礼记·王制篇》的天下——方三千里的九州＝中国

《礼记》是西汉后期戴圣所编集的与礼相关的文献集。其中收录的各种文献，包含了从战国时期到入汉以后各个时代的著作，内容也多种多样。《王制篇》是其中具有代表性的一篇，据说是汉初文帝命博士、诸生所著。[4]正确与否暂且不论，首先来介绍一下《王制篇》中所述的天下的内容。

《王制篇》这样叙述具体的“四海之内”的统治领域：

> 自恒山至于南河，千里而近；自南河至于江，千里而近；自江至于衡山，千里而遥；自东河至于东海，千里而遥；自东河至于西河，千里而近；自西河至于流沙，千里而遥。西不尽流沙，南不尽衡山，东不尽东海，北不尽恒山，凡四海之内，断长补短，方三千里，为田八十万亿一万亿亩。

如上，《王制篇》将北至恒山（汉常山郡上曲阳县，今河北省曲阳县西北）、南至衡山（汉长沙郡湘南县，今湖南省衡山县东南）、东至东海、西至流沙（汉张掖郡居延县东北的居延泽）的“四海之内”取长补短为方三千里（1 242公里×1 242公里＝154万平方公里）的领域，并对具体的四至作了明确的区分。（参照图1《天下四海图》。下同）

这一为四海所包围的方三千里的领域，如“凡四海之内，九州，州方千里”所示，被构想为由九个方千里之州所组成的九州。而位于其中心方千里的一州领域，则被规划为“天子之田”、“天子之县内”，即天子直接统治的畿内。

位于方千里的“天子之县”以外的八州，则各自设置方伯，统属于各州所属之国。于此《王制篇》载，“千里之外设方伯。……州有伯。八州八伯，……八伯各以其属属于天子之老二人，分天下以为左

右，曰二伯”，八州方伯进一步分属于作为天子之长老的二伯。两位天子之长老将天下东西两分并统领八州方伯，可见《王制篇》所构想的天下领域，是被规划了具体四至且方三千里的“四海之内”“九州”的政治空间。

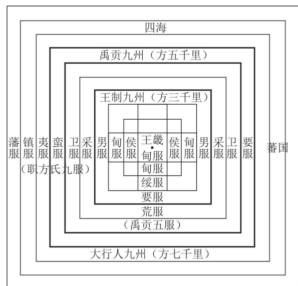


图1　天下四海图

与《王制篇》相同的天下观，也表现在战国末期编纂于秦国的《吕氏春秋·审分览·慎势篇》中：

> 凡冠带之国，舟车之所通，不用象译狄鞮，方三千里。古之王者，择天下之中而立国，择国之中而立宫，择宫之中而立庙。天子之地，方千里以为国，所以极治任也。

如上所示，在战国末期的秦国，已经将具有共通的政治文化、位于同一交通圈与语言圈中方三千里的领域认作天下了。这一认识，酷似于今天被我们当作常识的国民国家（nation-state）观念。另外，《吕氏春秋·季冬纪》亦载，“凡在天下九州之民者，无不咸献其力，以供皇天上帝社稷寝庙山林名川之祀”（《礼记·月令篇》同），主张对于天子所主持的各种祭祀，天下九州的人民都要提供其劳力。在战国末期的秦国，天下的领域乃是成立自九州且为天子所统治的同一政治文化圈，已经成为了一种观念。

这样的认识，现在可以稍稍上溯至孟子的时代。在《孟子·梁惠王上》中，孟子与齐宣王之间有如下问答：

> 曰：“邹人与楚人战，则王以为孰胜？”曰：“楚人

胜。”曰：“然则小固不可以敌大，寡固不可以敌众，弱固不可以敌强。海内之地，方千里者九，齐集有其一，以一服八，何以异于邹敌楚哉？”

孟子指出，“海内之地”（即“四海之内”）乃是成立自九个方千里的领域，而齐国领有方千里之地。若将九个方千里的领域合并起来，则很明显与《礼记·王制篇》、《吕氏春秋·慎势篇》一样，“海内之地”就是方三千里的领域。南宋的朱熹解释“齐集有其一”时说：“言集合齐地，其方千里，是有天下九分之一也。”（《孟子集注》）《孟子》之著述被认为与孟子的同时代性颇高，[5]上述问答无疑反映了战国中期的天下观。也要注意到，这样的天下认识，得到了宋学之集大成者朱熹的确认。

自战国中期至于汉初，天下乃是“四海之内”方三千里的领域，是由九州所构成的天子的统治领域，而这一九州亦是由九个方千里之地组合而成的。

二、《禹贡》五服的今文经学说——方五千里＝九州说

与《礼记·王制篇》的天下＝九州说相关，下面作为问题的是《尚书·禹贡篇》。《禹贡篇》虽然展开了对于九州的具体叙述，但是并非是像《礼记·王制篇》那样在经文中直接言及天下并记述其内容的。然而进入汉代以后，与对于《禹贡篇》的两大组成部分“九州说”与“五服说”的解释——尤其是对于“五服说”的解释——相关，产生了关于天下的不同理解。关于《尚书》，今文经学与古文经学的解释是不同的。《尚书》今文经学在整个两汉时期均为官方见解，这里就首先来考察其下的天下观念。

在进入具体的考察之前，先来叙述一下于本章展开所必要的《尚书·禹贡篇》的特点。《禹贡篇》是以传存材料为基础编纂于战国末期秦国的儒家经典，[6]大致来说由“九州说”与“五服说”两部分组成。九州说记述了各州的土壤类型、田租等级、赋税等级及贡献物的种类，

五服说则设定了自中心天子的王城每五百里一级依次向外的甸服、侯服、绥服、要服、荒服五个领域（参照图1），并规定了其向中央各自不同的服属义务。

应该注意到，九州说的领域观念是集合了九个不同的领域并将其作为一个整体的，而五服说的领域观念则分为五个等级并由中心向周边重层式展开，其世界观显然是相异的。另外，如果考虑到其各自的服属、贡献内容也有很大的差别，不能不说九州说与五服说是立足于完全不同的想法而各自作为一个整体被构想出来的。

此外，构成《禹贡篇》大部的九州说，如九河、九江、九川、九山、九泽等所示，多使用“九”，五服说则只用“五”。从多用九这一点来说，《禹贡篇》应该也可以采用散见于《周礼》各篇的九服／九畿说（见后述），但其并未如此处理。而在《国语·周语上》、《荀子·正论篇第一八》等文献中，则能看到与《禹贡篇》五服说大致相同的记录，[7]其叙述都与九州说完全无关。我认为《禹贡篇》的九州说与五服说，是在其最终编纂过程中将原本来源各异的材料合而为一。九州说与五服说原本立足于不同的领域观念却被合而为一，这是对其产生多种解释的根本原因。

基于对《禹贡篇》两大组成部分九州说与五服说的整合性解释的天下认识，首先作为西汉时期《尚书》今文经学的解释而产生了。承秦焚书之后，《尚书》有汉初伏生口诵相传并用当时的通行字体隶书（今文）写定的文本二十九篇；以此为基础的《尚书》解释学就是《尚书》今文经学，有欧阳说、大夏侯说、小夏侯说三家。而古文《尚书》则是武帝末年鲁共王为扩建其宫殿拆毁孔子旧宅时于其壁中所发现的文本。由于是用先秦时期的古字体（古文）书写的，被称为“古文尚书”，据说较今文《尚书》多出十六篇。以这些文本为基础的《尚书》解释学就是《尚书》古文经学（《汉书》卷三〇《艺文志·尚书》）。

《尚书》今文经学对于《禹贡篇》系统的天下理解并没有流传下来。其内容只是在与《尚书》古文经学说的对比中被稍稍提及。孔颖达《礼记正义》在解释《王制篇》“九州千七百七十三国”时，引用了许慎《五经异义》中的如下叙述：

又《异义》："今《尚书》欧阳、夏侯说：中国方五千里。古《尚书》说：五服旁五千里，相距万里。许慎谨按：以今汉地考之，自黑水至东海，衡山之阳至朔方，经略万里，从古《尚书》说。"郑氏无驳，与许同。

据许慎《五经异义》可知，《尚书》今文经学中有中国＝方五千里说，而古文经学中有方万里说。许慎以东汉的支配领域为参照而支持古文学说，据孔颖达《正义》，郑玄《驳五经异义》也没有反对意见，可知许、郑都赞成方万里说。

如"古《尚书》说，五服旁五千里，相距万里"所示，中国方五千里说与方万里说的分歧在于对《禹贡篇》"五服"的不同理解。那么首先来看经文中关于五服说的记载。《禹贡篇》叙述如下：

五百里甸服：百里赋纳总，二百里纳铚，三百里纳秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服：百里采，二百里男邦，三百里诸侯。五百里绥服：三百里揆文教，二百里奋武卫。五百里要服：三百里夷，二百里蔡。五百里荒服：三百里蛮，二百里流。东渐于海，西被于流沙，朔、南暨声教，讫于四海。

关于五服内部的具体内容，因为非常繁琐，在这里就不作为问题了。想作为问题的是这样一点：其设定了从中心天子王城向外每五百里依次扩展的甸服、侯服、绥服、要服、荒服五个领域，并记述了对天子的服从、贡纳义务。因为各服是自王城向外每五百里依次扩展的，则东西南北各方向上都是五百里再乘以五服，也就是二千五百里。那么就全体而言，即为方五千里。《伪孔安国传》解释为"凡五服相距为方五千里"，孔颖达《正义》进而解释为"凡五服之别，各五百里，是王城四面，面别二千五百里，四面相距为方五千里也"，都是很自然的理解（参照《天下四海图》）。《尚书》古文经学将此理解为"方万里"，是出于别的理由。这一点容后再叙。

这一方五千里的五服之范围，若与在"五服"之前展开的九州说合并理解的话，那么作为禹之治迹的九州＝中国，就必然被理解为方五千里的领域了。例如，东汉初期王充《论衡·难岁篇第七三》中，这样

介绍今文经学说：

> 儒者论天下九州，以为东西南北，尽地广长，九州之内五千里，竟[境]三河土中。

天下九州东西南北之内是方五千里的领域，且其中心为洛阳，持这种意见的儒者是赞成今文经学之人。他们的看法还包括“舜之与尧，俱帝者也，共五千里之境，同四海之内”（《书虚篇第一六》）、“夫唐之与周，俱治五千里内”（《艺增篇第二七》）、“案周时九州东西五千里，南北亦五千里”（《谈天篇第三一》）等。为王充所批判性介绍的儒者之天下九州，正是“四海之内”＝方五千里的领域。

另外，在西汉的《盐铁论·地广第一六》中“文学”也有如下发言：

> 文学曰：“古者，天子之立于天下之中，县内方不过千里，诸侯列国，不及不食之地，《禹贡》至于五千里；民各供其君，诸侯各保其国。”

这里主张天子之县内（畿内）＝方千里、《禹贡》之天下＝方五千里的“文学”的观念，与王充所介绍的儒者的看法是一致的。

东汉班固《白虎通德论》“爵”条中也有如下记述：

> 帝王之德有优劣，所以俱称天子者何？以其俱命于天，而王治五千里内也。《尚书》曰：“天子作民父母，以为天下王。”

据此，承受天命的天子作为王所统治的方五千里领域就是天下。《白虎通德论》是章帝建初四年（79）于白虎观集博士、诸生等命议五经异同然后由章帝亲断是非的钦定解释集，[8]应该说这里的天下观念乃是汉王朝的正统观念。清代陈立断定这一记述“此为今文《尚书》说”（《白虎通疏证》卷一），且参考了前面介绍过的《王制篇》正义所引《五经异义》，可以说是正确的判断。

如上所述，《尚书》今文经学说的基本立场是将天下＝中国＝九州＝四海之内的领域理解为方五千里，这是将《尚书·禹贡篇》的五服

说接合于九州说后形成的解释。而且，与《礼记·王制篇》的天下观念——其将中国＝九州＝四海之内理解为被具体四至（北至恒山，南至衡山，东至东海，西至流沙）所包围的方三千里领域——相比，其范畴是不同的，显示出了更为复合性的理解。〔9〕

三、《周礼》九服、九畿说——方万里＝九州＋蕃国（四海）说

在《尚书》今文经学的天下＝方五千里说之后，接下来也许应该介绍基于天下＝方万里说的《尚书》古文经学的说法。不过，为了理解《尚书》古文经学的天下＝方万里说，有必要首先理解《周礼》——这部著作同样也可以说是古文经学的基本经典——的天下＝方万里说的内容。因为《尚书》古文经学的天下＝方万里说，是以作为观念素材的《周礼》之天下＝方万里说为前提的。

《周礼》由《天官冢宰》、《地官司徒》、《春官宗伯》、《夏官司马》、《秋官司寇》、《考工记（冬官）》六篇构成，被认为记载了周王朝的古典典章制度。这一书籍据说来自汉初景帝时在河间献王刘德的经典收集活动中发现的《周官》六篇，在西汉末年成帝时期始现于世。王莽时期，因刘歆的上奏而被作为礼经设置了博士，成为官学（《汉书》卷二三《景十三王传》、《隋书》卷三二《经籍志一》）。关于上述《周礼》的成书年代，存在各种各样的疑问，可以说极难处理。因为被认为对王莽政权的成立也发挥了重要作用，〔10〕自清末的公羊学者康有为等开始，就有人断定其为伪书（《新学伪经考》卷三上，钱玄同[1931]）。

无论如何，《周礼》在东汉时期，是作为代表性的古文经学经典而得到研究的，与同样记载古典典章制度的今文经学《王制篇》对比存在。〔11〕相对于前述《王制篇》的天下＝中国＝方三千里说，《周礼》所展开的是天下＝方万里说，其内容见于《夏官·大司马》的九畿说、《职方氏》的九服说与《秋官·大行人》的职掌处。《大司马》九畿说与《职方氏》九服说大体相同，这里就首先从介绍《职方氏》的职掌开始。

《职方氏》是以介绍其职掌开篇的：

> 职方氏掌天下之图，以掌天下之地，辨其邦国、都鄙、四夷、八蛮、七闽、九貉、五戎、六狄之人民与其财用、九谷、六畜之数要，周知其利害。

据此，职方氏所管理的天下地图之中，很显然不只是中国，也包括了周围的夷狄在内。这一由中国与夷狄所构成的天下领域，在接下来的“九州说”与“九服说”中，有更加结构性的说明。

在记录扬、荆、豫、青、兖、雍、幽、冀、并九州领域与山川薮泽、物产之后，关于九服，《职方氏》叙述如下：

> 乃辨九服之邦国，方千里曰王畿，其外方五百里曰侯服，又其外方五百里曰甸服，又其外方五百里曰男服，又其外方五百里曰采服，又其外方五百里为卫服，又其外方五百里为蛮服，又其外方五百里曰夷服，又其外方五百里曰镇服，又其外方五百里曰藩服。凡邦国千里，封公以方五百里则四公，方四百里则六侯，方三百里则七伯，方二百里则二十五子，方百里则百男，以周知天下。

自侯服至于藩服之九服，被设定为各有五百里的距离，合计则各个方向为四千五百里。而王畿方千里，即中心王城在各个方向上为五百里。加在一起，各个方向为五千里，东西与南北则各一万里，即为方万里。

对于规定诸侯封域的后半段“凡邦国，千里……以周知天下”，郑玄注释曰，“以此率遍知四海九州邦国多少之数”，指出天下＝九服是由四海与九州所构成的。继而解释道，“周九州之界，方七千里。七七四十九，方千里者四十九，其一为畿内。余四十八，八州各有方千里者六”。所谓九州＝方七千里，是指包含王畿在内，在其外侧所展开的侯服、甸服、男服、采服、卫服、蛮服的六服领域（各个方向为三千五百里）。

而《大行人》中，记述了来自六服＝九州之朝贡与来自此外领域之朝贡的区别：

> 邦畿方千里，其外方五百里谓之侯服，岁一见，其贡祀物。又其外方五百里谓之甸服，二岁一见，其贡嫔物。又其外方五百里谓之男服，三岁一见，其贡器物。又其外方五百里谓之采服，四岁一见，其贡服物。又其外方五百里谓之卫服，五岁一见，其贡材物。又其外方五百里谓之要服，六岁一见，其贡货物。九州之外谓之蕃国，世一见，各以其所贵宝为挚。

关于这一六服的领域，郑玄说明道：“要服，蛮服也。此六服去王城三千五百里，相距方七千里，公侯伯子男封焉。”也就是说，六服中最后的要服，相当于《职方氏》的蛮服。邦畿（王畿）与六服合在一起构成了方七千里的领域。

郑玄进而对“九州之外，谓之蕃国”作了如下解说：

> 九州之外，夷服、镇服、蕃服也。《曲礼》曰：“其在东夷、北狄、西戎、南蛮，虽大曰子。”《春秋传》曰：“杞，伯也，以夷礼，故曰子。”然则九州之外，其君皆子男也。无朝贡之岁，父死子立，及嗣王即位，乃一来耳。各以其所贵宝为挚，则蕃国之君无执玉瑞者，是以谓其君为小宾，臣为小客。

据郑玄之说，六服＝方七千里相当于九州的领域；九州之外所展开的蕃国，则相当于《职方氏》的夷服、镇服、藩服，被理解为由东夷、北狄、西戎、南蛮所构成的领域。《职方氏》的夷服、镇服、藩服被一并括置于蕃国之中，是因为其位于九州＝中国之外，是朝贡方式相同的夷狄领域（参照图1《天下四海图》）。

在前述《职方氏》的注释中，郑玄说，“以此率遍知四海九州邦国多少之数”，将位于《大行人》九州＝中国之外的蕃国（即夷狄领域）称之为四海。关于四海，在解释《秋官·布宪》“布宪掌宪邦之刑禁。……以诘四方邦国及其都鄙，达于四海”时，郑玄参考《尔雅·释地》，又说，“《尔雅》曰：‘九夷、八蛮、六戎、五狄，谓之四

海’”。关于《周礼》九服（九畿），《周礼》经文本身的叙述以内部六服为九州之地，外部三服为夷狄之地。郑玄则将这一夷狄之地的外部三服＝蕃国与九州相对比，据《尔雅》的记述将其定位为四海。这样，基于《周礼》古文经学的方万里之天下，在观念上，就成为了由九州＝中国与四海＝夷狄这样两大领域所构成的复合政治社会——帝国。

古文经学天下观念的特征在于，在领域由方三千里、方五千里扩张至方万里的同时，又以《尔雅·释地》为媒介把四海领域化，将夷狄也结构性地包摄在内了。发生领域扩张至方万里的原因容后再述，这里先来考察四海的领域化问题。

四海的观念，在战国时代，是如字面一样表示海域的词语。如《孟子·告子篇下》中有这样的问答：

> 白圭曰：“丹之治水也，愈于禹。”孟子曰：“子过矣。禹之治水，水之道也，是故禹以四海为壑。今吾子以邻国为壑，水逆行，谓之洚水。洚水者，洪水也。仁人之所恶也，吾子过矣。”

在这里，四海被理解为水所流入的谷地，并非人所居住的领域，而是海域或者边界领域。

另外，传为伏生著作的《尚书大传》（陈寿祺定本）卷二《禹贡》中，关于西汉今文经学派的四海，有如下认识：

> 夏成五服，外薄四海。东海鱼须、鱼目，南海鱼革、珠玑、大贝，西海鱼骨、鱼干、鱼肋，北海鱼剑、鱼石、出瑱、击闾……咸会于中国，异物来至。

据此，自东海、南海、西海、北海贡纳中国之物全部都是海产品。显然，西汉的今文经学派是将《禹贡》末尾“东渐于海，西被于流沙，朔南暨声教，讫于四海”中所见的四海理解为海域。

进而还可以参考邹衍的大九州说。邹衍稍后于孟子，倡言天下＝大九州说，内容大致如下。儒家所谓的中国，也就是禹所建立秩序的

九州＝赤县神州，不过只是天下的八十一分之一，本来并不称为州。与中国同样大小的九个领域集合起来是所谓的九州，为裨海所包围，那是人和生物所不能往来的区域。此为一州。而这样的州也有九个，其外侧为大瀛海所包围，乃是天地的边界。[12]东汉王充的《论衡·谈天篇第三一》中也介绍了邹衍的大九州说：

> 邹衍之书，言天下有九州，《禹贡》之上所谓九州也。《禹贡》九州，所谓一州也。若《禹贡》以上者，九焉。《禹贡》九州，方今天下九州也，在东南隅，名曰赤县神州。复更有八州，每一州者四海环之，名曰裨海。九州之外，更有瀛海。”

王充认为邹衍的天下＝大九州说真伪难分，斥之为奇谈怪论。不过王充将邹衍观念中并不存在的《禹贡》作为前提来理解其学说，稍有不确。但是，其所述《禹贡》九州是现在（东汉）的天下，相当于邹衍天下＝大九州说中的一州，周围为裨海所包围，进而大九州也为瀛海所包围，这样的理解是很重要的。因为由此可见，在东汉初期，天下九州的周围为大海所包围的观念仍然继续存在。据这些大九州说的理解，可以明了所谓州乃是洲之意，是像河中之洲那样为水所包围的领域。自战国中期至于东汉，四海观念的核心，都是如字面之义的海域或者边界的意思。

认为这一四海观念并非海域，而是扩展至九州外侧的领域，是在战国后期就已经出现的观念（见后述）。不过，若从儒家文献来看，将四海理解为人所居住的——特别是夷狄所居住的——领域，管见所及，始于《尔雅·释地》。

传统上认为，《尔雅》三卷十九篇中，《释诂》一篇为周公旦所作，《释言》以下诸篇则为孔子、子夏、叔孙通、梁文等所增补（《经典释文·序录》）。《尔雅》今天虽然被列入经典之中，但原本只是一种辞书，其成立也是比较晚的。姚际恒在《古今伪书考》中，将其归类于“有本非伪书而后人妄托其人之名者”的书籍，认为该书成于自《离骚》（战国后期）至于汉代这一时期。吕思勉[1926]则指出，“今此书《训诂》几全同《毛传》，《释乐》同《周官·大司

乐》，九州异《禹贡》而同《周官》，则古学既出后之物”。余嘉锡也在考证《尔雅》本文、注文的基础上，指出其成立在武帝之后、平帝之前（《四库提要辨证》卷二《尔雅注疏》）。据这些研究，《尔雅》的内容与古文经学的关系很深，于西汉后期最终编纂而成。将四海理解为夷狄所居领域的观念，如前所述，与《周礼》关系也很深，大概是不能追溯到汉代以前的。〔13〕

以《周礼·职方氏》的九服说为中心，由九州与四海——即中国与夷狄——所组成的方万里的天下说，就其领域大小与四海理解而言，无论是从理论上看还是从历史上看，都不能不说是出现于主张中国＝九州＝天下说的《王制篇》（《尚书》今文经学）之后的。

四、《禹贡》五服的古文经学说——方万里＝九州＋四海说

《禹贡》古文经学的天下说，是由九州与四海所组成的方万里的领域。如上所见，许慎《五经异义》曰，“古《尚书》说，五服旁五千里，相距万里。许慎谨按，以今汉地考之，自黑水至东海，衡山之阳至朔方，经略万里。从古《尚书》说”，可见《尚书》古文经学立足于方万里说。

这一天下＝方万里说，继承了《周礼》古文经学的天下＝方万里说；并且为了达到与之整合的目的，又将《禹贡》今文经学的方五千里说加以增广而吸收进来。其代表就是郑玄的五服说。郑玄的五服说是参照《尚书·皋陶谟》（《伪古文尚书·益稷篇》）所述“惟荒度土功，弼成五服，至于五千”而展开的。关于这一段经文的郑玄注，在《毛诗·殷武》“天命多辟，设都于禹之绩”的《正义》中引用如下：

> 《皋陶谟》云：“惟荒度土功，弼成五服，至于五千。”注云：荒，奄也。奄大九州四海之土。敷土既毕，广辅五服而成之。至于面各五千里，四面相距为万里。尧制五服，服各五百里。要服之内，四千里曰九州，其外荒服曰四海。禹所弼五服之残数，亦每服者各五百里。故有万里之界焉。〔14〕

据郑玄注，因为禹的治水，尧所制定的五服方五千里（一服五百里，面各二千五百里）被扩大了，一服五百里再加上五百里就成为千里，就构成了五服方万里（一服千里，面各五千里）的领域。在这一场合，至甸服、侯服、绥服、要服为止的面各四千里（方八千里）的领域为九州 = 中国，其外的荒服千里为四海之领域。

对于郑玄的方万里弼成说，有清末黄以周《礼书通故·封国通故第三九》等表示赞成的意见。不过自简朝亮（《尚书集注述疏》卷一《皋陶谟》）、孙诒让（《周礼正义》卷五五《大司马·九畿》疏）、皮锡瑞（《王制笺》自序“郑注六失”）以来，还是否定意见占多数。例如，我国的安井衡（息轩）在介绍了郑玄注之后，有如下批评：

> 衡谓：“《周礼》九服，与《禹贡》五服，殆有四倍之数。故郑创弼成之说，以弥缝之。然尧之初年，既有南交幽都之文，则所谓弼成者，不过治水敷土，辅其不成而成之。非斥尧境而倍之也。”（《书说摘要》卷一《皋陶谟》）

在《禹贡》今文经学的场合，如许慎《五经异义》所见，五服方千里被视为中国的领域。而在古文经学的场合，如郑玄说所见，在领域扩大的同时，也开始将其理解为由九州 = 中国与四海 = 夷狄所构成的复合领域。正像安井息轩所点破的，这显然是接受了《周礼》古文经学的九服方万里说而试图与之整合的结果。而另一方面如许慎《五经异义》“以今汉地考之，自黑水至东海，衡山之阳至朔方，经略万里。从古《尚书》说”的解释，这也是立足于现实中汉王朝的支配领域，即“地东西九千三百二里，南北万三千三百六十八里”（《汉书》卷二八《地理志下》），而试图与之整合的结果。〔15〕

郑玄对《王制篇》的天下方三千里说、今文《尚书》家的方五千里说与《周礼》的方万里说是全部承认的。他将三千里、五千里与万里理解为不同时代的领域差别，试图以历史性的处理来化解其中的矛盾。如前所见，郑玄将五服方五千里理解为尧制（《毛诗·殷武》正义引《皋陶谟》郑注。《王制》疏引郑玄《易注》，则说在黄帝、尧、舜的时代，方万里），将《王制》的方三千里理解为殷制（《王制》“四海之内九州”条郑玄注），将五服方万里理解为《禹贡》（夏制），将九服方万里理解为周

制（《周礼·职方氏》等）。像郑玄这样，将见于各经典的天下、九州、四海的领域不同，理解为缘于五帝、夏、殷、周三代历史领域变化的说法，为其后《周礼》贾公彦《疏》等继承。对此，清末的孙诒让有如下批评：

> 今考《禹贡》五服地，实止五千里，与周要服内七千里不同。夏末殷初，中国三千里，武王时，中国五千里，亦无文可证。则《王制》注及贾、孔所说三代土地广狭之差，实非确论也。（《周礼正义》卷六四《职方氏·九服》疏）
>
> 马、郑、许三君则并从古文说，《禹贡》与周并方万里，王城以外面五千里，故《王制》疏引郑《易注》谓黄帝、尧、舜地方万里，三代之末地方五千里。实则《禹贡》面二千五百里，两面方五千里；此经九服面五千里，两面方万里：二经不同。说《禹贡》者，当从今文《书》义；说此经者，当从古文《书》义，不容偏据也。（《周礼正义》卷五五《大司马·九畿》疏）

如孙诒让所述，天下（中国）方五千里说及方万里说，都应该按照各经典所固有的文意来理解。将此两说看作古代中国人天下观念的两种典型是妥当的。如果再加上《王制篇》的天下＝方三千里说，就构成了三个典型。它们并非是表示五帝、三代以来天下的历史性变迁，而是在古代中国领域认识的展开中所产生的三种基本认识。

以上，对于从战国中期孟子的天下＝中国＝九州方三千里说，至东汉末郑玄的九州与四海（夷狄）所组成的天下方万里说，根据主要经典及其解释作了回顾。其大要如下：自方三千里至于方五千里，再自方五千里至于方万里，天下观念的展开过程是不断扩张的。这一展开过程的核心在于，自只有中国＝九州的天下，向由中国与四海（夷狄）所组成的天下说转换。由中国与夷狄所构成的天下观念的清晰出场，与刘歆所主导的《周礼》礼经化相关，其时在西汉末年王莽时期。换言之，可以说中国的天下观念，即关于国土的观念，在公元前一世纪末至公元一世纪初，迎来了巨大的转换期。

那么下面的问题就是，上述经学上领土认识的展开及其在西汉末

年王莽时期的转换，与战国以来现实国家的发展是什么样的关系呢？容改节再述。

第二节　战国秦汉时期国家领域的扩张与天下型国家

上节回顾了经学上天下领域观念的展开。本节则试图确认作为天下领域观念的背景，支持其展开的战国秦汉时期国家领域的样态，并对其与经学上领域观念之间的关系进行考察。

一、战国秦汉时期国家领域的扩张

关于战国诸国的国家领域，《战国策》中的马服君有如下视野宏阔的议论：

> 且古者，四海之内分为万国。城虽大，无过三百丈者；人虽众，无过三千家者。而以集兵三万距此，奚难哉？今取古之为万国者，分以为战国七。（《战国策》卷二〇《赵策三》赵惠文王三十年‹前269›条）

即曾经分为万国的“四海之内”＝天下，现在并合为七国了。苏代的议论“凡天下之战国七，而燕处弱焉”（《战国策》卷二九《燕策一》），也显示了同样的认识。在战国时代后期，天下＝“四海之内”由七国构成。

表1《战国七雄国力一览表》显示了构成天下的战国诸国的领域。自夸为领域最大的楚国方五千里，并称东帝、西帝的齐、秦两国各方数千里，边境的燕、赵两国各方二千里，位于中原的韩、魏两国则大致各方千里。战国各国的国力，在苏秦等人的游说中被谈及时，其故事化与约数化是很明显的，只是一个大概。但是，其以军事力为中心的综合国力比较，则应该与战国时代中后期的现实相去不远。

表1　战国七雄国力一览表

国名	领　　域	带甲（人）	战车（乘）	骑马（匹）	出典（《战国策》）
秦	方数千里	80—100 万	10 000		卷三，第 78、98 页
齐	方三千里	100 万			卷八，第 337 页，卷一三，第 474 页
楚	方五千里	80—100 万	1 000	10 000	卷一四，第 500 页
燕	方二千里	数十万	700	6 000	卷二九，第 1039 页
韩	方千里	数十万			卷二六，第 930、934 页
魏	方千里	70 万	600	5 000	卷二二，第 787、790 页
赵	方二千里	数十万	1 000	10 000	卷一九，第 638 页
宋	方五百里	数十万			卷三二，第 1148 页
中山	方五百里				卷五，第 190 页

*出典之卷数、页数所据为《战国策》（上海古籍出版社，1978年）

值得注意的是，领土较为广大的楚、齐、秦三国，其领域大致都为方五千里、方三千里。这意味着在战国中后期，在一国的层面上就已经构成了凌驾于天下方三千里、天下方五千里的领域。也就是说，前述《王制篇》、《孟子》等文献中九州方三千里的天下观念认识，与战国后期的实态有相当距离。九州方三千里的天下观念，应该是显示了战国中期以前天下观念刚形成不久时整体领域认识的样态。〔16〕它们作为表示一个整体领域观念的观念素材，被《孟子》、《吕氏春秋》、《王制篇》所继承，构成了天下认识的一种典型。

楚国的领域方五千里也是值得注意的。不用说，这是因为《禹贡》五服方五千里说已经在一国的层面上实现了。如同从《禹贡》的制作年代也能明了的那样，方五千里的天下观念，是秦统一全国之前的产物。而对比于《王制篇》方三千里的天下观念，也不能将其追溯至战国前期。我认为这是在战国前期至于中期战国七雄的形势开始获得稳固基础时出现的。它伴随着战国末期《禹贡》的编纂而被经典化，进入汉代以后成为了天下观念的又一种典型。

天下方万里的观念，管见所及，在战国以前的史料中并没有出现。其第一次出现是在陆贾与南越王会见时的发言之中：

> 皇帝起丰沛，讨暴秦，诛强楚，为天下兴利除害，继五帝三王之业，统天下，理中国。中国之人以亿计，地方万里，居天下

之膏腴，人众车舆，万物殷富，政由一家，自天地剖判未始有也。（《汉书》卷四三《陆贾传》）

如以上议论所示，天下方万里的认识出现，是缘于汉高祖统一天下。这应该追溯到秦的统一天下。

如所周知，秦王政二十六年（前221），秦“初并天下”，“分天下以为三十六郡，郡置守、尉、监”。其领域“东至海暨朝鲜，西至临洮、羌中，南至北向户，北据河为塞，并阴山至辽东”（以上据《史记》卷六《秦始皇本纪》二十六年条）。因秦的全国统一，天下才开始有了具体的四至，并被分割为郡县实施统治，从而成为了实际支配领域。

其后，秦始皇于二十七年（前220）巡行西方的陇西、北地郡，二十八年、二十九年连续进行东方巡行，二十八年归途中经由衡山、南郡，二十九年于之罘的东观刻石宣告“逮于海隅，遂登之罘，昭临朝阳”。三十二年（前215）又进行了北方巡行，自碣石出发，“巡北边，从上郡”返回咸阳。三十七年（前210）又进行了南方巡行，“望于南海，而立石刻颂秦德”，“亲巡天下，周览远方”，最后登上会稽山告天（以上据《史记》卷六《秦始皇本纪》）。秦始皇多达五次的四方巡行，乃是欲巡行“今皇帝并一海内，以为郡县，天下和平”（琅邪刻石）的秦统治领域——即天下——的四至。〔17〕

如陆贾发言所示，天下=方万里的认识之成为可能，乃是由于秦统合了拥有数千里统治领域的战国诸国，并将其再编为三十六郡，从而出现了均一的实际支配。《汉书》卷二八《地理志·序》叙述其经纬曰：

陵夷至于战国，天下分而为七，合从连衡，经数十年。秦遂并兼四海。以为周制微弱，终为诸侯所丧，故不立尺土之封，分天下为郡县，荡灭前圣之苗裔，靡有孑遗者矣。

秦所统合的四海=天下，成为了以郡县制实施统治的实际支配领域。汉王朝继承了秦的这一制度，其统治领域如前所述，“地东西九千三百二里，南北万三千三百六十八里”（《汉书》卷二八《地理志

下》），大体与方万里一致。天下＝方万里的观念之出现，一定是秦统一天下以后的事情。

成为问题的是提倡天下＝方万里的《周礼》（《周官》）。《周礼》中混杂了不同时代成立的各种各样的观念素材，要判定其著作年代非常困难。但是，如果以天下＝方万里的领域观念为基础，只是把将四海之夷狄作为其构成要素的九服、九畿说作为问题的话，那应该是要等到在秦汉统一国家成立之后——特别是因武帝积极的对外战略而使得汉王朝版图清晰包摄了夷狄之后——才能被构想出来的。这是因为秦所统一的四海（并兼四海），被全部分割为了郡县（分天下为郡县）；如《尔雅》所述由夷狄所构成的“四海”，作为应该被本质性区别开来的领域，并不包含在内。包含了九州与四海、中国与夷狄的天下观念之所以被构想出来，必定是武帝时期以后的事情，其时现实地包摄了夷狄的版图成为可能了。〔18〕栗原朋信氏[1960]通过对汉代玺印的研究，明确了汉之国家包括内臣层与外臣层（异民族）的双层结构。前者是皇帝之德、礼、法三者所及的地域，后者是只有德、礼所及的地域。并将这样的汉之国家定义为天下国家。具体来说，这样的外臣层出现于中国的外延，应该是导致天下观念扩张与结构变化的原因。〔19〕

这样，以汉王朝实际支配领域为背景而构想出来的方万里的《周礼》之天下观念，经西汉末年《周礼》的礼经化确立了权威。同时，也迫使《禹贡》五服说将方五千里调整为方万里。与天下相关的第三种典型也于此成立。

二、王充的天下＝方万里与天下型国家

对于汉代人来说，天下＝方万里的领域观念，是与汉王朝的实际支配领域完全对应的，非常容易理解。许慎赞成《尚书》古文经学，如前所述，也是因为其与汉王朝的统治领域相一致。东汉初期的现实主义者王充也是其中一人。他在否定邹衍天下＝大九州说的同时，也与倡言天下＝方五千里说的儒者划清了界限，而对方万里的天下说饶有兴趣，展开了独特的言说。

王充认为，“《禹贡》九州，方今天下九州也”（《论衡·谈天篇第三一》），主张天下＝九州说。这一点继承了今文经学的天下观念，而与古文经学相异。王充的独特性在于，将天下与汉王朝的实际支配彻底相关联而欲对其作现实性的理解。关于天下＝九州，他说道：

> 萧何入秦，收拾文书，汉所以能制九州者，文书之力也。以文书御天下，天下之富，孰与家人之财？（《论衡·别通篇第三八》）

汉王朝的天下＝九州，是借由文书实现的实际支配的统治领域。[20]关于这一实际支配所及的范围，他进一步说：

> 殷、周之地，极五千里，荒服、要服，勤能牧之。汉氏廓土，牧万里之外，要、荒之地，褒衣博带。（《论衡·别通篇第三八》）

汉王朝的支配领域超越万里，远达其周边的要服、荒服之地，使那里也接受了中国的服饰（文化）。关于此事，王充进一步作了详细展开：

> 今上即命，奉成持满，四海混一，天下定宁。……周时仅治五千里内，汉氏廓土，牧荒服之外。……古之戎狄，今为中国；古之裸人，今被朝服；古之露首，今冠章甫；古之跣跗，今履高舄。以磐石为沃田，以桀暴为良民，夷埳坷为平均，化不宾为齐民，非太平而何？（《论衡·宣汉篇第五七》）

超越方万里的汉王朝的天下九州，包含了《禹贡》五服的要服、荒服之地，也包含了原来的夷狄。但是这些夷狄，已经接受了中国文化（衣冠）而成为“中国”了。王充的天下九州，是借由文书与文化的同一性对超越方万里的现实领域施行统一支配的国家。是前述“凡冠带之国，舟车之所通，不用象译狄鞮”的方三千里天下（《吕氏春秋·慎势篇》）的扩大再版。

若是像《周礼》、《尚书》古文经学等那样，将天下区别为九州与四海，且将四海固定化为夷狄所居住的领域，那么天下就显示出了

所谓帝国型的面貌。而若是像《吕氏春秋·慎势篇》那样，将其固定化为在同一语言圈、同一文化圈、同一交通圈以内的领域，那么天下就显示出了所谓国民国家（nation(-?)state）型的面貌。但是，这都只不过是天下型国家的一面而已。天下，尤其是秦汉统一国家以来，是王朝借由户籍、文书、郡县制而实际支配的有限领域，在王朝扩张期则有时也包摄了夷狄在内。但是包含夷狄的领域，如王充所述，是几乎已经被中国化了，即天下=四海=九州=中国了。在天下型国家对齐民（百姓）实际支配的贯彻之中，差别化与同一化被不断反复，同时在观念上也表现出了方三千里、方五千里和方万里的不同面貌。

如果将天下理解为无限延展的世界，那是完全错误的。至少古代中国的人们并不如此认为。天下是对一定的有限领域施行实体统治的国家，是在基于郡县制对百姓（齐民）的实际支配的贯彻之中，拥有所谓帝国型面貌与国民国家（nation-state）型面貌两张脸孔且相互转化的政治社会。在此试图将这样的国家称为天下型国家以示区别。

战国时期以来实际支配的扩张，随着秦汉统一王朝的成立，到达了大致方万里的界限。[21]在观念的世界里，借由西汉末东汉初儒教的成立，[22]天下观念的扩张也止步于方万里。方三千里、方五千里和方万里的天下，与记载它们的经典及其解释一起作为观念素材而被固定化，构成了关于天下的三种典型，成为汉代以后士大夫知识分子理解各自时代的王朝国家时的参照点。

第三节　天下的外部世界——两种世界观念的形成

若认为天下是基于实际支配的有限政治社会，是传统中国独特的国家之表现，那么在其外部存在的世界又是怎样被把握的呢？本节试图通过考察在天下外部被构想出的两个世界，来明确古代中国世界观念的特质。

一、古文经学的世界观念

在构想了方三千里天下的《吕氏春秋》中，还有名为《有始览》的篇章。其中有如下意味深长的记述：

> 凡四海之内，东西二万八千里，南北二万六千里，水道八千里，受水者亦八千里，通谷六，名川六百，陆注（径）三千，小水万数。凡四极之内，东西五亿有九万七千里，南北亦五亿有九万七千里。

据此，在约方二万八千里领域的四海之外，更有四极之地延展开来，那是方五十九万七千里的领域。

同样的记述亦见于《淮南子·地形训》中：

> 阖四海之内，东西二万八千里，南北二万六千里，水道八千里，通谷其（六），名川六百，陆径三千里。禹乃使太章步自东极至于西极，二亿三万三千五百里七十五步。使竖亥步自北极至于南极，二亿三万三千五百里七十五步。这里也是构想了四海及在其之外延展的四极之地。四海的面积，《有始览》、《地形训》都作东西二万八千里、南北二万六千里。不过四极之领域，在《地形训》中为方二十三万三千五百里七十五步，与《有始览》的记载相比，距离为其二分之一，面积则为其四分之一。领域大小虽有差别，但同样都构想了四海及在其之外延展的四极之地。以战国汉初的非儒家文献为中心，四海、四极、四荒等超越了九州＝中国的诸领域被构想了出来。〔23〕

进入汉代后期，儒家系统的文献中，也出现了对这些超越天下诸领域进行再编成的尝试。如《说苑·辨物篇》曰：“八荒之内有四海，四海之内有九州。天子处中州而制八方耳。”这里构想了中州→九州→四海→八荒这样依次延展的世界。八荒与四极的不同另当别论，但同样都是在九州、四海的外延中构想了一个巨大的环形世界。

在《尔雅·释地第九》中，可以看到进一步的整理。《释地》在解说了九州之地后，又谈到了四极（东＝泰远，西＝邠国，南＝濮铅，北＝祝栗），并进而向四荒（东＝日下，西＝西王母，南＝北户，北

＝觚竹）、四海（东＝九夷，西＝七戎，南＝六蛮，北＝八狄）展开。总的来说，《尔雅·释地》记述了九州→四海→四荒→四极这样依次延展的世界。

如前所述，郑玄基于《尔雅·释地》之四海，将天下解释为九州＝中国与四海所组成的复合领域（帝国）。那么，在郑玄的观念中，作为超越天下的领域，也应该还构想了四荒以及四极的领域。

九州→四海→（四荒）→四极这样依次延展的重层式世界观，是以王城为中心渐次扩张的世界，是中国中心的世界观。形成所谓中华思想根源的世界观，如上所论，是战国时期非儒家文献中出现的超越四海＝天下的领域观念（四极、四荒等），在汉代与儒家——尤其是古文经学——的天下观念相结合的结果。

二、源自今文经学的世界观念

与超越天下的世界相关，在传统中国的领域观念中，还有一种重要的说法。古文经学的天下观念是完全以中国为中心而构想出来的世界观。与此相对，还存在着将中国相对化的世界观。

东汉前期的张衡，著有《灵宪》一篇，记述了其独特的世界观、宇宙观。《灵宪》全本今已不存，但是在《后汉书》等书中，还留有一些佚文。〔24〕其中这样叙述世界的大小：

> 八极之维，径二亿三万二千三百里，南北则短减千里，东西则增广千里。自地至天，半于八极，则地之深亦如之。（《续汉书·天文志上》刘昭注引《灵宪》）

这一领域面积达方二十三万二千三百里的八极，与《淮南子·地形训》所见四极的领域方二十三万三千五百里七十五步大致相同。不同的是中国（天下）的位置。关于赤县神州（中国），《灵宪》叙述如下：

> 昆仑东南有赤县之州。风雨有时，寒暑有节。苟非此土，南

则多暑，北则多寒，东则多风，西则多阴。故圣王不处焉。（《艺文类聚》卷六《州部》引张衡《灵宪图》）

即圣王所统治的赤县神州（中国），位于昆仑山东南，是世界上唯一的气候和谐之地。

认为赤县神州（中国）位于昆仑山东南的观念，是继承了据说大量著述于西汉末年哀帝、平帝时期的纬书的说法。[25]纬书之一的《河图括地象》曰：

> 八极之广，东西二亿三万三千里，南北二亿三万一千五百里。夏禹所治四海内地，东西二万八千里，南北二万六千里。天有九道，地有九州。（《玉海》卷一四《地理》引《河图括地象》）

这里所见的八极之领域，与《灵宪》完全相同。另外，《礼记·曲礼下》“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁徧”，孔颖达《正义》引用《地统书括地象》解说道：

> 案《地统书括地象》云：“地中央曰昆仑。”又云：“其东南方五千里曰神州。”以此言之，昆仑在西北，别统四方九州，其神州者，是昆仑东南一州耳。于一州中更分为九州，则《禹贡》之九州是也。

即昆仑山是世界的中心，统括了四方与大九州；位于其东南方五千里的神州，乃是《禹贡》九州。

《玉海》所引《河图括地象》与这一《地统书括地象》之间的关系还不明确，但无疑是相关的著述。因为《灵宪》的记述（认为世界由八极之领域所构成，昆仑山为其中心，赤县神州‹中国›则存在于其东南），很显然与《河图括地象》和《地统书括地象》都是相关的。

赤县神州（中国）是位于大九州东南全世界八十一分之一的领域，这样的想法如前所述，来自邹衍。[26]但是，世界拥有八极领域，昆仑山位于这一世界的中心，以及位于其东南的赤县神州（中国）领域方五千里，这些乃是《灵宪》以及《河图括地象》、《地统

书括地象》中所特有的观念。

认为赤县神州（《禹贡》九州）领域方五千里，已如前述，是基于《禹贡》今文经学的解释。而以《河图括地象》为代表的纬书，目前已经明确，是与今文经学关系密切的著作，[27]这里也可以作为佐证。

以《周礼》为中心的古文经学系统的儒家，以中国作为中心，构想出了四荒、四极这样位于由九州、四海所构成的天下之外部且重层扩张的世界领域。同时在与今文经学关系密切的思想家中，也出现了如张衡这样的人物，构想出了以昆仑山为世界中心并将九州（中国）定位于其东南的世界领域。如是想法虽然没有像古文经学系统的中华思想型世界观那样成为其后中国世界观的主流，但随着纬书的为人接受应该也在相当程度上被接受了。佛教正是在这一时期前后东传的。这也许构成了中国接受佛教以须弥山为中心之世界观的观念性基础。[28]

结语：中国古典世界观的形成

本章的目的，是借由对围绕天下的领域观念的考察，来明确古代中国独特的国家观念的特质。以下，就回顾一下本章所得出的几个论点，同时指出天下型国家及在其外部被构想出的世界观的特质。

如果系统观察中国古代经学上的天下观念，可以发现其中存在三种基本认识：①《礼记·王制篇》将领域方三千里的九州＝中国作为天下；②《尚书》今文经学将方五千里的九州＝中国作为天下；③《周礼》、《尚书》古文经学则构想了由九州与四海（中国与夷狄）所组成的方万里的天下。这些被构想出来的基本认识反映了战国秦汉时期扩张了的古代中国政治社会的实态，也构成了在其后的传统中国被持续作为参照的典型。

与天下相关的三种基本认识，又可以分为两种类型。一种将天下理解为由同一语言圈、同一交通圈、同一文化圈所构成的九州＝中国这样的单一政治社会，这是今文经学系统的天下观念。一种将天下理解为包含中国与夷狄在内的复合型政治社会（帝国），这是古文经学

系统的天下观念。天下同时具有这样的单一政治社会型侧面与复合政治社会（帝国）型侧面，为传统中国所接受。但是，如果从专制国家基于郡县制对编户—百姓施行实际支配的实态来反观天下观念的话，可以说这两个侧面虽然在不停地相互转化，却是向着单一政治社会回归的。单一政治社会型面貌与复合政治社会型面貌，是天下观念的两个侧面；但是其决定性的侧面则在于单一政治社会型面貌。这一点在前章中已经借由唐代的事例被验证了。可以把这种天下观念与实际支配结合而成的综合政治社会样态定义为天下型国家。

问题在于，为何在单一政治社会型面貌与复合政治社会型面貌不断相互转化的同时，却又向着单一政治社会回归呢？这基于传统中国皇帝支配所具有的实际支配与意识形态支配这两种支配的相互关系。

传统中国的皇帝支配，是通过户籍而实际达成的。即对于具体个人，将其作为百姓，以家族和家庭为单位，把姓名和居住地固定于户籍之上，再通过郡县的行政机构与经济性收取机构使其隶属，借由这样的制度来达致支配。通过户籍达成的皇帝的国家支配，是特定了其被支配者是何处之何人后才成立的，其本身就是有限的。〔29〕因此，天下作为皇帝（天子）所达成的统治领域，本来也就是有限领域，即被限定于郡县制所及范围之内。

传统中国的皇帝支配所具有的另一侧面，是以德治来进行支配，即借由意识形态而领有被支配者的能动意志。如《孝经·天子章》所述："爱亲者，不敢恶于人。敬亲者，不敢慢于人。爱敬尽于事亲，而德教加于百姓，刑于四海。"唐玄宗御注对此解释说，"则德教加被天下，当为四夷之所法则"，邢昺之《疏》也引申说，"如此，则至德要道之教，加被天下，亦当使四海蛮夷，慕化而法则之"。德治，不止是支配天下之百姓，也及于四海之夷狄。〔30〕

关于对百姓的支配已如上述。对夷狄的支配又是怎样的呢？对夷狄支配的达成，只要不是被编入现实的郡县制之中进行实际支配，就只能借由天子（皇帝）之德的扩张了。《禹贡》以"声教之所及"，将此一语道破。借由德所进行的支配，也不是无限的，但是具有无限扩张的可能性。皇帝（天子）的天下支配，通过户籍以有限的实际支配为其根本，同时也不否定德之支配无限扩张的可能性。实际支配是有

限的，借由德所进行的意识形态支配则带有无限扩张的可能性。皇帝支配就是以这两种支配的相互关系作为基础。天下观念之所以具有单一政治社会型面貌与复合政治社会型面貌这两个侧面，也正缘于此。

但是，借由德所进行的意识形态支配，只有在其德被实证后才能实现，另外也受慕德而来的夷狄之主体性及政治条件所左右。借由德所进行的意识形态支配，只要不以实际支配为基础，就是不稳定的，结果就不能说是支配。天下观念之所以在单一政治社会型面貌与复合政治社会型面貌之间的相互转化过程中，又以单一政治社会型面貌为决定性局面，正是基于如上所述以实际支配为基础的皇帝支配的特质。

天下型国家，以存在成为天子德治对象的夷狄（四海）为其成立条件。这种将四海积极纳入领域的观念就是《周礼》的天下观念。《周礼》之天下，虽然不过只是代表了天下观念之一面，但是其与今文经学系统的天下观念一起，共同促进了传统中国古典国家观的完成，具有划时代的意义。在这一意义上，《周礼》以清晰姿态出现的西汉末期，作为中国古典国家观念的成立期，就具有重要意义。当把超越天下的世界观的形成也纳入视野中时，这愈发显得重要。

已如前述，天下并非无限扩展的世界，而是有限领域。在其外部，被称为四荒、四极的广大领域被构想出来。不过，关于天下领域在这一世界性领域中的位置所在，存在着两种构想。其一为古文经学系统的世界观，以天子统治的王城为世界中心，依照九州→四海（天下）→四荒→四极的顺序重层展开。其一为今文经学系统的世界观，以昆仑山为世界中心，主张方五千里的天下在其东南。前者以随着古文经学出现而登场的《尔雅》为典型，后者则与纬书的出现关系很深。其时期则都在西汉末至东汉初，与天下观念的完成是相前后的。不，毋宁说不只是天下观念，超越天下并在其外部延展的世界观也形成于同一时期。因为无论今文经学还是古文经学，天下都是有限领域。天下观念的成立，在观念上就要求着存在超越天下延展的世界。如果观察到在中国中心的中华型世界观形成的同时，也包含了将其相对化的昆仑山中心的世界观的形成，那么将中国古典国家观、古典世界观的形成确定于西汉末至东汉初之时应该是妥当的。

注释

〔1〕这样的问题意识，有赖于日本古代史家吉田孝氏[1997]所提出的问题。吉田氏“将在历史中成为后代国制与文化之基础，为后世作为某种规范意识来加以回顾的国制与文化定义为‘古典’”；并基于五个指标，主张日本（ヤマト）的古典国制、文化结构成立于平安时代前期。吉田氏的意见与日本的诞生相关，涉及了国制与文化的全体。但本章只是将其核心的古典国家观念作为问题。关于吉田氏所提出问题的意义，将在下一章中进行讨论。

〔2〕受卢梭《民约论》的启发，刘师培《中国民约精义》三卷[1903]认为，其思想根源在中国的传统思想中也是一直存在的。其中刘氏特别介绍、评论了传统中国以《明夷待访录》为代表、以天下为参照点的各种政治言论。

〔3〕以下，关于战国时代的时代划分，暂从藤田勝久氏[1993]的意见。即，前期为秦迁都咸阳与商鞅改革之前，前453—前350年；中期为自合纵连横至齐临淄陷落，前350—前284年；后期为自秦之东方进出至统一，前284—前221年。

〔4〕《礼记·王制篇》正义曰：“……故郑（玄）答临硕云，孟子当赧王之际，《王制》之作，复在其后。卢植云，汉孝文皇帝令博士诸生作此《王制》之书。”关于《王制篇》的撰述，提示了东汉郑玄与卢植的意见。郑玄认为作于孟子之后，卢植则认为作于汉文帝时期。

〔5〕关于《孟子》之著述与孟子的同时代性，参考吉本道雅氏[1997]。

〔6〕关于《禹贡》的著作年代，参照渡辺[1996]第三章《帝国の構造》，第213—218页。

〔7〕《荀子·正论篇第一八》：“……故诸夏之国同服同仪，蛮、夷、戎、狄之国同服不同制。封内甸服，封外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者终王……”《周语上》文字与此大致相同，略而不引。

〔8〕《后汉书·章帝纪第三》建初四年十一月壬戌条载："于是下太常，将、大夫、博士、议郎、郎官及诸生、诸儒会白虎观，讲议五经同异，使五官中郎将魏应承制问，侍中淳于恭奏，帝亲称制临决，如孝宣甘露石渠故事，作白虎议奏。"

〔9〕《尚书》今文经学的天下观念，在西晋张华的《博物志》中，也与具体的四至一起得到了继承："中国之域，左滨海，右通流沙。方而言之，万（当作方）五千里，面二千五百里。东至蓬莱山，西至陇右。后跨荆（当作朔）北，前及衡岳。"《太平御览》卷六引《博物志》。

〔10〕王莽据《周礼》施行政治乃是通说，但多半为宋学所歪曲。如果对成为自汉末至新王朝王莽政策基调的经典进行具体分析，可知是基于今文经学、古文经学双方的文本及其解释（而这一区分进入东汉后方才明确）。

〔11〕清末廖平《今古学考》（光绪十二年序，北京资研社，六译馆丛书本，1928年）试图将《王制篇》与《周礼》作为代表性古典，进行今学与古学之对比。

〔12〕《史记》卷七四《孟子荀卿列传》载："其次邹衍，后孟子。……以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。"关于邹衍的大九州说，参考安居香山[1966a]。

〔13〕关于四海，又可参考阎若璩《四书释地又续》"四海"条。另外，关于《禹贡》五服与《周礼》九服的内容，以及天下方五千里与天下方万里，顾颉刚[1963]有详细讨论。

〔14〕与《礼记·王制篇》"凡九州千七百七十三国"的本文与郑玄注相关，《正义》引用了关于"弼成五服"的《皋陶谟》郑玄注三条。加上本文所引用的郑玄注，几乎可以复原完整的注释（如安井息轩《书说摘要》卷一《皋陶谟》）。限于篇幅，在此只能割爱。

〔15〕另外，相对于郑玄的五服方万里说，古文经学的贾逵、马融主张五服方六千里说。《尚书·禹贡篇》五服说末尾《正义》云："贾逵、马融以为甸服之外百里至五百里米，特有此数，去王城千里。其侯、绥、要、荒服各五百里，是面三千里，相距为方六千里。郑玄以为，五服，服别五百里，是尧之旧制。及禹弼之，每服之间，更增五百里，面别至于五千里，相距为万里。"可见古文经学中也有不同意见。

〔16〕平勢隆郎氏[1996]指出，天下之语之所以产生，是由于进入前四世纪之际，人们的视角自仰望天穹转变为自上空俯视。

〔17〕关于秦始皇的巡行，参考稲葉一郎氏[1989]。另外，鶴間和幸氏[1998]以三个阶段的地域为基础，以这一时期作为中国古代国家发展的第三阶段，将其与统一国家／华夷共存的世界相区别，并结合秦始皇的巡行与刻石，从独特的视角对这一阶段天下、帝国概念的历史意义进行了探讨。

〔18〕关于从秦统一天下至武帝时期天下观念的成熟，从内事与外事、战国型封建制的观点出发，平勢隆郎氏[1996]也阐述了同样的见解（第223—228页）。

〔19〕栗原氏主张，周、秦是结构相同的国家。而据松井嘉德氏[2001]，周的国制乃是由王身—王位—王家—周邦—四方所组成的王朝秩序，这与栗原氏的构想是不同的。西周时期，虽然有王畿的内服诸侯与外服诸侯这样的二重结构，但是其与汉代内臣、外臣这样的内部结构是不同的。内臣、外臣结构应该看作是汉代所特有的。在外臣不断的内臣化与离反、绝域化的运动中，发生了中国的扩大与外臣层的缩小。并非一定要把外臣作为天下所必须的构成要素，其总是处于运动过程之中恐怕才是实态。后述王充的议论对此也说得很清楚。

〔20〕这里所见的文书，并非单指所谓的行政文书。《史记》卷五三《萧相国世家》载："沛公至咸阳……何独先入收秦丞相御史律令图书藏之。……汉王所以具知天下阨塞，户口多少，强弱之处，民所疾苦者，以何具得秦图书也。"由此可以明了王充脑

中“文书”所指的内容。律令不用说指的是法律，而图书则很明显包括了天下的地图、户籍等成为支配基础的文书。

〔21〕汉以后历代统一王朝的疆域可以列举如下。隋的领域为“东西九千三百里，南北万四千八百十五里，东南皆至于海，西至且末，北至五原，隋氏之盛，极于此也”（《隋书》卷二九《地理志上》）；唐的领域为“其地：东极海，西至焉耆，南尽林州南境，北接薛延陀界；东西九千五百一十一里，南北一万六千九百一十八里”（《新唐书》卷三七《地理志一》）；宋的领域为“东南际海，西尽巴僰，北极三关，东西六千四百八十五里，南北万一千六百二十里”（《宋史》卷八五《地理志一》）；明的领域为“计明初封略，东起朝鲜，西据吐蕃，南包安南，北距大碛，东西一万一千七百五十里，南北一万零九百四里”（《明史》卷四〇《地理志一》）。除了《元史》卷五八《地理志》所说元之领域“有难以里数限者矣”以外，大致都可以通过截长补短概括于方万里之内。

〔22〕关于儒教的成立，目前可参考板野長八氏[1995]。

〔23〕同样的记述，也见于如《山海经·中山经》：“天地之东西二万八千里，南北二万六千里。出水之山者八千里，受水者八千里。”又如《续汉书·郡国志一》刘昭注曰：“是以《山海经》称禹乃使大章步自东极，至于西垂，二亿三万三千三百里七十一步。又使竖亥步自南极，尽于北垂，二亿三万三千五百里七十五步。四海之内，则东西二万八千里，南北二万六千里，出水之山者八千里……”刘昭注引之《山海经》虽为佚文，但本文所引用的《有始览》、《地形训》可能都是基于《山海经》。另外，《地形训》中还记述了九州、八夤、八纮、八极这样扩张的世界，并称其为天下。关于这一点，参考森三樹三郎氏[1944]第三章《自然現象に関する神話》。这样的天下构想，与邹衍的大九州、大天下构想一起，都在西汉后期以降失去了影响力。

〔24〕《灵宪》的辑本有几种，比较完备的应参照严可均《全后汉文》卷五五。另外，安居香山氏[1966b]讨论了与宇宙生成论相关的《灵宪》与纬书之间的亲近关系。

〔25〕关于纬书的出现及其思想渊源，参考杉本忠氏[1934]以及安居香山氏[1996a]。

〔26〕认为赤县神州（中国）位于大九州之东南，准确地说，来自王充《论衡》对邹衍大九州说的理解，而不见于《史记》卷七四《孟子荀卿列传》。王充的神州东南说，是以《淮南子·地形训》所见大九州说为媒介的独特理解。《地形训》曰："何谓九州？东南神州曰农土，正南次州曰沃土，西南戎州曰滔土，正西弇州曰并土，正中冀州曰中土，西北台州曰肥土，西北泲州曰成土，东北薄州曰隐土，正东阳州曰申土。"将认为神州位于中土冀州东南的《地形训》大九州说与邹衍的大九州说相结合，就是王充对于邹衍大九州说的理解。但昆仑山尚未被置于世界中心。关于赤县神州的位置，参考安居香山氏[1996a]。

〔27〕参考安居香山氏[1996a][1979]。

〔28〕前秦（351—394）王嘉《拾遗记》卷一〇昆仑山条载："昆仑山有昆陵之地。……昆仑山者，西方曰须弥山。"可见在四世纪后半期昆仑山与须弥山已经被视为同一了。吉村武彦氏[1993]指出，与日本律令国家的"治天下"体制特质相关，以须弥山为中心的佛教世界观让构想不同于中国的"天下"成为可能。对于这一结论并无异议，应该说是考虑到了日本天下观构想独特性的重要见解。不过也有必要知道，中国的天下观念并非是如吉村氏所想象的世界观。即使是在超越了天下的中国的世界观中，在其形成时期就已经存在将中国中心的世界观相对化的因素了。

〔29〕关于以户籍为基础实现社会编成的古代中国实际支配的样态，参照渡辺[1994]第一部《中国古代国家の社会编成論》。

〔30〕关于《孝经》所具有的政治意义，参照渡辺[1994]所收《『孝経』の国家論》。

第三章　天下观念与中国古典国制的成立

前言

本章的目的在于，将中国古典国制的成立作为问题，来究明中国专制国家所特有的上层建筑是如何形成的。所谓中国古典国制的成立，正是基于天下观念而构成的国制的成立，而天下观念乃是前近代中国的国家统合观念。那么换言之，本章的目的就是究明天下型国家上层建筑的特质。这里的“古典国制”，最早是由日本古代史家吉田孝氏提出的。吉田氏“将在历史中成为后代国制与文化之基础，为后世作为某种规范意识来加以回顾的国制与文化定义为‘古典’”；并且列举了五个关于日本（ヤマト）的古典国制与文化结构的指标，[1]主张日本的古典国制成立于平安时代（前期）（吉田[1997]，第194页）。

关于五个指标的设定与将日本古典国制之成立设定于平安时代前期的想法，也许还有提出异论的余地。但是，吉田氏所提出的问题，却是超越了日本古典国制成立的问题，具有世界史性的普遍意义。世界上的各民族与各历史社会，与作为欧洲文明古典国制的希腊、罗马相当，在各自社会中都形成了固有的独特上层建筑，亦应称为古典国制。它们都为其后的时代作为某种规范意识来加以回顾，或者在其向近代国家的转化过程中成为规范，并进而成为了被克服的对象。在如上这样理解吉田氏所提出问题的基础上，本书试图以中国为对象，对这一问题作更为深入的发掘。

中国古典国制成立的根本，在于基于天下观念的政治上层建筑骨架的形成。前者是中国所特有的政治统合观念，后者则由实体化的各种意识形态装置所构成。关于这一基于天下观念的政治上层建筑的形成，可以区分出二重过程：天下观念自身的成立过程，与基于此的固有国制的成立过程。

第一节　天下观念的成立

一、天下观念

在回顾天下观念的成立过程之前，首先要明确何为天下观念。简单地说，天下观念以划定的皇帝实际支配领域与“天子—生民”论为构成要素（山田[1949]，安部[1972]。本书第一章）。

例如，《资治通鉴》卷二一七天宝十三载（754）条曰：“是岁，户部奏天下郡三百二十一，县千五百三十八，乡万六千八百二十九，户九百六万九千一百五十四，口五千二百八十八万四百八十八。”天下乃是州、郡、县、乡、里、户、个人的具体集合体，以中国＝九州＝禹迹为核心，为天子（皇帝）的实际支配领域，是区别于夷狄未开化社会的文明社会。

使得这一文明社会成立的社会关系是“生民”论。如汉代的谷永所言：“臣闻天生烝民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。”（《汉书》卷八五《谷永传》）天下，是天所生“生民”居住的领域，是因这些生民没有自治能力而自天委任给有德人物（天子）统治的公共领域。换言之，天下是由天、天子（王朝）与生民（百姓）所构成的政治社会，是以王朝为媒介的公共之场。在观念上具体成为中国这一划定领域内编户百姓的，是不问种族、职业、贫富的差别，在作为同一文明圈的天下之中，在承受天之委任的唯一主权者皇帝（天子）之下，被均一统治的生民、百姓。

正因为天子（王朝）的权力来自天之委任，王朝就体现为得以发挥德、证明德的有限个别存在。相对于天、生民与天下的普遍性，王朝、皇帝权力是由个别家族所担当的。在这里，以委任统治论为媒介，内含了专制权力批判的可能性。而个别王朝之名乃是个别家族所担当之天下的特殊称号，即“有天下之号”。皇帝、王、天王、天皇等则是特殊个人所担当天子之特殊称号的表现。

二、天下观念的成立过程

天下在观念上基于天圆地方的盖天说世界观，即为天穹所覆盖的正方形大地。这一天圆地方的天下观念，缘于前四世纪初发生的宇宙观的转换，自仰视天穹的视角变换为向下俯视的视角（平勢[1996]，第224—228页）。但是天下观念的形成，并不直接意味着天下观念的完成。其后，天下观念在扩张其领域观念的同时，内容也逐渐丰富起来。

最初刚刚产生的天下，作为战国中期九州＝中国方三千里的领域，在《孟子》、《吕氏春秋·慎势篇》、《礼记·王制篇》中留下了记载。战国后期至于汉代，这一天下进一步扩张，在《禹贡》、《论衡》等著述中，于观念上成为了九州＝中国方五千里的领域。继而天下又进一步扩张，在汉初至于西汉末年的《周礼·职方氏》等著述中，被理解为由九州（中国）与四海（夷狄）所构成的方万里的领域（本书第二章）。天下观念在西汉末年的方万里上停止了扩张。三种天下类型，也与记载它们的经典一起，作为天下观念的典型为后世所继承。天下观念的完成，与关于天下的三种天下类型的成立相关联，将其置于西汉末期是较为妥当的。

这三种天下观念，因战国末期秦统一中国世界而被实体化——“分天下以为三十六郡”（《史记·秦始皇本纪》），作为实际支配领域而与现实的专制权力相结合，内含了社会统合的具体动因。下面就对这些具体动因进行考察。

三、天下观念中社会统合的具体动因

关于构成方三千里天下的具体动因，编纂于战国末期秦国的《吕氏春秋·审分览·慎势篇》载：“凡冠带之国，舟车之所通，不用象译狄鞮，方三千里。古之王者，择天下之中而立国，择国之中而立宫，择宫之中而立庙。天子之地，方千里以为国，所以极治任也。”在此，作为天下所内含的社会统合的动因，记述了“冠带之国”、“舟车之所通”、“不用象译狄鞮”三个方面。下面就分别来作具体观察。

所谓“冠带之国”，是指共通冕服采章之礼服的诸夏＝中国。这一政治社会为着用冕服采章的官僚所统治。其前提在于以服饰典章为代

表的共通政治文化与官僚阶级（意识形态阶级）的形成。[2]

所谓“舟车之所通”，是指水陆相通的共通交通圈。如《大唐六典》卷五“兵部尚书驾部郎中”条所言，“凡三十里一驿，天下凡一千六百三十有九所（注：二百六十所水驿，一千二百九十七所陆驿，八十六所水陆相兼）”，是以驿制所代表的政治性编成交通关系为基础的实际支配领域。

所谓“不用象译狄鞮”，意指不需要翻译的同一文化圈，与上述交通圈也是相关的。因为同一语言圈的形成，必须首先以日常交通关系的形成为基础才能成为可能。共通的政治文化，同一交通、语言圈的形成，显示出天下观念乃是为实际支配与现实交通关系所支持的统一政治社会的意识形态表现。

这一作为统一政治社会的天下，并不排除其后多样性与分裂状态的存在。在同一语言、交通圈内部，也存在多种多样的方言。据对于西汉末扬雄《方言》的研究，在汉代形成了六大方言区，即①西方区（秦、梁、益）、②中央区（关东）、③北方、东北区（燕）、④东方区（齐）、⑤东南区（吴、越）、⑥南方区（楚）（Serruys[1959]）。[3]另外，据《唐韵序》所引陆法言《切韵序》，隋唐初期存在五大方言区，即①吴楚音（时伤轻浅）、②燕赵音（多伤重浊）、③秦陇音（去声为入）、④梁益音（平声似去）以及作为标准音的⑤洛阳音。方言的多样性，是同一语言圈内部的多样性，构成了依赖于书面语言汉字的统一性的母体。那么在这里就必须指出，同一语言圈的形成——即使认识到了天下内部方言的多样性——与西汉末年天下观念的成立也是深有关联的。

另外，风俗的多样性也构成了天下统一性的母体。《汉书》卷二八《地理志下》在叙述西汉末朱赣所调查的全国各地域风俗差异与特点时，这样论说风与俗的相互关系：

> 凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗。孔子曰：“移风易俗，莫善于乐。”言圣王在上，统理人伦，必移其本，而易其末，此混同天下一之虖中和，然后王教成也。

天下多样的习俗与差异性，随王权的样态不同而变化，但是借由圣王的统治，才可以实现其统一性。据班固＝朱赣的理解，风俗多样性中统合的主体性动因，就在于天下与统治天下的王权。

中国历史上，有时也会出现权力分裂时期。但即使是这样的权力分裂时期，也仍然是以天下的普遍性为前提的。例如，《新唐书》卷三七《地理志·序》言："自秦变古，王制亡，始郡县天下。下更魏、晋，分裂为南、北。至隋灭陈，天下始合而为一。"又《新五代史》卷六〇《职方考·序》亦云："唐之盛时，虽名天下为十道，而其势未分。……自僖、昭以来，日益割裂。梁初，天下别为十一国，南有吴、浙、荆、湖、闽、汉，西有岐、蜀，北有燕、晋，而朱氏所有七十八州以为梁。"如上所见，即使权力可以分裂，但天下的整体性，作为诸个别权力之总体与统合的可能性动因，仍然继续保持着现实意义。天下观念的完成，超越了反复兴亡的王朝权力的特殊性，长久维系着前近代中国政治社会之普遍性与统合的现实可能性。

第二节　中国的古典国制——以祭天礼仪为中心的礼法之成立

如果中国存在所谓的古典国制，应该如何定义呢？即是由中国特有的普遍政治社会观念构成的各种装置所组成的国制，是成为其后中国各王朝规范的现实性政治上层建筑。我认为，应该在基于天下观念的国制的成立中，尤其是在构成其中核的、以祭天礼仪为中心的各种装置、礼法的成立中，去探求中国的古典国制。此前的考察所及，正是天下型国家上层建筑的成立。不用说，尽管皇帝权力只是个别的存在，却能够主张其权力的普遍性，是缘于其为天所委任的、对于作为普遍政治社会的天下与生民的统治权力。因此，为了实现作为普遍性存在的自我，皇帝权力就必须以可见的形式不断实证其对于天的影响与回应，这是其权力根源之所在。这就是祭天礼仪，以此为中心构成了礼制上层建筑。以这种祭天礼仪为中心的上层建筑的成立，应该到天下观念完成的西汉末东汉初去探求。下面就尝试对此进行考察。

一、中国古典国制的整备过程

将中国古典国制的成立作为问题时，成为其出发点的，是秦所达成的“天下”统一。其时借由郡县制，天下成为了实际支配领域（《史记·秦始皇本纪》“分天下以为三十六郡”）。即使再向前追溯，最早也就是到天下观念出现的战国中期以后。

秦国的国制，如商鞅变法与云梦睡虎地出土秦律所代表的那样，是以基于法律的统治为基轴而构成的，其法律则以刑法、行政法为核心。这一秩序，以春秋时期以来的军事性秩序为基础，通过将其扩张至日常全体社会的形式发展而来（籾山[1980]）。而在社会最末端具体实现的这种军事性秩序是阡陌制。陌，是区划、统括百亩＝一顷的土地之道路；阡，则是区划、统括每五陌左右分开合计十陌分，即十顷＝千亩的土地之道路。阡陌具有这样的什伍制式编成，每陌由亭部进行管理，一陌＝一顷之土地，作为被称为“耕战之士”的分田小农的世袭占有地，也构成了国家军事领域的最末端（渡辺[1986]，第二章《阡陌制论》）。

始于郡国制的汉王朝，继承了秦的这种以军事性秩序为基础的国制，“萧何次律令，韩信申军法，张苍为章程，叔孙通定礼仪”（《史记》卷一二〇《太史公自序》）。到了武帝时期，它们作为统一官僚制支配的各种装置进一步得到了整备，与其后积累的各种法制、礼仪一起，构成了“行事（故事、法制）”，成为国制运营的主干。

另一方面，在山东六国地域，以儒家为中心，各种思想进一步得到统一，“古制（古礼、古典）”的形成也在进行之中。首先在战国后期，如郭店楚简与马王堆帛书所示，儒家思想（《大戴记》、《小戴记》系统文献）中融入了道家思想。而阴阳思想（《易》）在秦统一天下前后，五行思想（《春秋繁露》）在汉代，也都先后被儒家结合进来。另外，汉代初期，山东儒墨并称，儒家中杂以墨家的思想也具有一定影响（福井[1970]）。

在这样的展开之中，从汉初开始，儒学“古礼”、“古典”的发掘与编纂不断进行，至西汉末期，主要经典就都成立了。其中尤其重要的，是《礼记·王制》与《周礼》。西汉末期，这两者再加上纬书，就完成了与国制相关的“古典”思考框架。

从西汉后期的元帝时期开始，意欲以“古制（古典）”为基础来整备国制的古制派（以齐诗学派为中心）儒家，在与意欲维持汉朝“行事（法制）”的故事派官僚的论争中获得了一定的胜利，以元始四、五年（4、5年）为中心，基于“古制（古典）”对国制进行了整备（保科[1998]）。这一时期的国制整备，是以郊祀祭天礼仪等礼制为中心的，具体的国家运营，则仍然借由以令、律为代表的汉朝“行事（法制）”来实现。由此形成了礼制（古制）与法制（行事）相互纠结的结构（渡辺[1995b]）。

这一基于“古制（古典）”的国制整备过程，同时也意味着春秋战国以来的秦制的解体，以及汉初以来作为“行事”而累积的礼制的解体。以巫祝为根本，以身体动作为核心的徐氏礼容儒学，以这一时期为界限，急剧的衰退了（《汉书》卷八八《儒林传》，渡辺[1995a]）。同时在音乐方面，自古以来的制氏乐也解体了（《汉书》卷二二《礼乐志》）。西汉时代掌管宫中和地方诸祠国家祭祀的一系列巫与方士也被系统排除出去。[4]基于“古制（古典）”的国制整备，通过将巫祝从国家祭祀中排除出去，致力于国家的文明化。那么，基于“古制（古典）”的国制整备，到底经历了怎样的过程，又带有怎样的特色呢？

二、中国古典国制的成立

西汉末东汉初基于“古制（古典）”的国制整备，始于元帝初元三年（前46），至明帝永平二年（59）基本结束。起初则是始于《齐诗》学派的翼奉以洛阳迁都为中心的国制整备建议。翼奉陈说汉王朝的郊祀、宗庙、祭祀等礼制与古制都不能相合，进言应该迁都洛阳并改定国制。他说道：

> 臣愿陛下迁都于成周……汉家郊兆寝庙祭祀之礼多不应古，臣奉诚难亶居而改作，故愿陛下迁都正本。（《汉书》卷七五本传）

以翼奉的上奏为契机，匡衡、贡禹等又接连上言，敦促改制。[5]其后，召开了一系列关于废止郡国庙等奏议的官僚会议。见于表1《西汉末、王莽时期国制改革一览》的国制改革，以平帝元始四、

五年为中心得以实现。[6]

表1　西汉末、王莽时期国制改革一览

事　　项	建议者	建议年份	恢复、确定年份
(1) 洛阳迁都	翼　奉	初元三年（前46）	光武·建武元年（25）
(2) 畿内制度	翼　奉	初元三年（前46）	王莽·始建国四年（12）
(3) 设置三公	何　武	绥和元年（前8）	哀帝·元寿二年（前1）
(4) 设置十二州牧	何　武	绥和元年（前8）	光武·建武十八年（42）
(5) 南北郊祀	匡　衡	建始元年（前32）	平帝·元始五年（5）
(6) 迎气（五郊）	王　莽	元始五年（5）	平帝·元始五年（5）
(7) 七庙合祀	贡　禹	永光四年（前40）	平帝·元始五年（5）
(8) 官稷（社稷）	王　莽	元始三年（3）	平帝·元始三年（3）
(9) 辟雍（明堂、灵台）	刘　向	绥和元年（前8）	平帝·元始四年（4）
(10) 学官	王　莽	元始三年（3）	平帝·元始三年（3）
(11) 二王后	匡　衡、梅　福	成帝时期	成帝·绥和元年（前8）
(12) 孔子子孙			平帝·元始元年（1）
(13) 乐制改革	平　当	成帝时期	明帝·永平三年（60）
(14) 天下之号（王朝名）	王　莽		王莽·居摄三年（8）

其中尤其重要的是南北郊祀的成立（元始五年‹5›）。从此时起，基于“古制（古典）”，以都城南郊为舞台，由天子所主持的祭天礼仪就确定下来。需要注意的是作为南郊祭天礼仪核心装置的圆坛的结构与由来。在东汉初的制度中，这一圆坛由上、中、下三层圆坛的主体部分与其外延部分的领域所构成。圆丘上层的内坛中设天、地二神座，以高祖配祀。中层的外坛中五帝之五神座各自据其方位而立，下层圆坛的八方则设定了八个阶梯。圆丘外延部分的领域，由被称为壝的低矮围墙划分为中营（内壝）与外营（外壝）。中营、外营领域，又被自圆坛向四方伸展的四条道路与门各自划分为四个区划。中营中有北斗、日月、五星、中官诸星及五岳的神座，外营则有二十八宿、外官诸星、雷公、先农、风伯、雨师及四海、四渎、名山、大川的神座，各自依其方位、领域而设。它们总共编成了一千五百一十四个神座，将天地、宇宙中的诸神、诸物、诸现象都包罗在内（《续汉书·祭祀志上》）。南郊祭天礼仪，就这样成为了天子将全宇宙都据为己有的根源性装置。

这一圆坛的建造，将自先秦时期以来至于西汉末期在关中各地个别设置的甘泉泰畤、河东后土祠、渭阳五帝庙等，与作为故事的诸神、诸庙、诸坛整合于泰一坛，还集中了分散于全国（天下）各地的主要祭祀。[7]它虽然作为“古制”而建造，实际上却是加入了谶纬思想的新制古典。其后王莽为假摄皇帝时，首次施行了祭天即位。[8]而在光武帝也施行了祭天即位之后，就成为了历代王朝创始之际的礼制。虽然形制多少有所改变，但元始的圆坛仍然为以后历代所继承、整备，直至清末。唐代圜丘近年得到了发掘整理，与前代非常相似。如果去北京的天坛，也还可以立于坛上如天子般仰望苍天。

在与祭天相关的各种装置成立的同时，畿内制度（始建国四年‹12›）与地方十二州牧（绥和元年‹前8›）的成立也是非常重要的（大櫛[2000]）。这是根据天下观念及“古制”，对被称为秦汉“行事”的郡国制进行再编成的结果，显示出一系列的国制整备都是在天下的整体性中实现的。

在东汉初年——承接了新之成立与崩溃——这样的王朝成立期，西汉末年一系列的国制改革得以再次恢复，并且被称为“元始故事”，表现为对西汉末年国制的直接继承。[9]以洛阳为都的国制的定立，使翼奉的建议最终得以完成。

永平二年（59）正月，明帝于明堂祭光武帝，其时首次着用冕服、珮玉。袁宏在对这一盛事作历史回顾时，叙述如下：

> 自三代，服章皆有典礼，周衰而其制渐微。至战国时，各为靡丽之服。秦有天下，收而用之，上以供至尊，下以赐百官，而先王服章于是残毁矣。汉初，文学既阙，时亦草创，舆服旗帜，一承秦制，故虽少改，所用尚多。至是天子依《周官》、《礼记》制度，冠冕、衣裳、珮玉、乘舆拟古式矣。（《后汉纪》卷九同年条）

以西汉时期最终编纂的《周礼》、《礼记》为基础，礼乐典章制度得到了整备。同年三月，明帝又在辟雍慰劳三老、五更，行大射仪礼。这是对初元三年（前46）翼奉上言的最终实现，《续汉志·礼仪志

上》总结为“于是七郊礼乐三雍之义备矣”。这正是以洛阳为中心的古典国制成立的宣言。以上各种制度，在其后虽经历了种种增减和变化，但基本都被继承至清末。例如唐代的祭祀体系与《西汉末、王莽时期国制改革一览》所载内容基本一致，是它的扩大版。〔10〕

在西汉末东汉初古典国制的成立过程中，王莽起到了至关重要的作用。最后希望明确王莽政权的历史地位。王莽政权可以区分为两个阶段，即元始五年（5）之前作为大司马、安汉公掌握实权的前期政权，与自假摄皇帝至灭亡为止的后期政权。前期政权以元始年间（1—5）古典国制的成立为中心。这一时期改制的中心之所在，如前所见，是以祭天礼仪为核心而构成的各种礼制装置、典章服饰制度、畿内／十二州牧制度和三公制度。因此，对于基于具体法律运行的国家秩序的维持，战国以来以军事、刑法、行政法为基轴的体制仍然是有效的。也就是说，礼乐典章制度之“古制”与军事令律之“行事”，以独立的相互关系共同构成了上层建筑（礼＝法‹律›内组结构）。它的总体完成就是始建国元年的即位与“领有天下之号”——“新”——的制定，以及以改历服色为代表的各种制度的改定。

篡汉后的后期王莽政权，情况发生了变化。开始的始建国三年（11），王莽还发出指示，“百官改更，职事分移，律令仪法，未及悉定，且因汉律令仪法以从事”（《汉书》卷九九中本传）。然而，篡位后的基本政策，如货币制度、王田制、六筦制所代表的那样，其目标在于包括军事令律等“行事”在内的全体国制的纯粹古制化。由此带来了国制的观念化，礼＝法（律）内组结构陷入了解体的危机，无法与现实适当对应，给社会带来了前所未有的混乱。

东汉光武帝、明帝所实行的西汉末年古典国制——“元始故事”——的再构筑，是礼＝法（律）内组结构的再现。对于礼与刑（律）的关系，东汉初年的王充这样说道：

> 古礼三百，威仪三千，刑亦正刑三百，科条三千，出于礼，入于刑，礼之所去，刑之所取，故其多少同一数也。今礼经十六，萧何律有九章，不相应，又何？五经题篇，皆以事义别之，至礼与律独（犹）经也，题之，礼言昏礼，律言盗律何？（《论衡·

射短篇第三六》)

尽管存在篇数的不一致与篇题命名的不同，但礼与律作为经典有着不可分的关系。礼之昏礼与律之盗律相对应，是因为构成汉代社会主干的婚姻、家族关系是由礼与律两方面所规定的，具有礼与律内组的结构。也是因为它们都被定位为汉王朝所定立的经典，即统治的基本宪章。关于这个问题，王充还记述了如下问答：

> 或曰："固然。法令，汉家之经，吏议决焉。事定于法，诚为明矣。"曰：夫五经亦汉家之所立，儒生善政，大义皆出其中。董仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖异者。(《论衡·程材篇第三四》)

司马迁认为"故《春秋》者，礼义之大宗也"。[11]显然董仲舒的《春秋》之义也是被包括于礼仪之中的。

永元六年(94)，廷尉陈宠在改订律令时，也有同样的议论：

> 臣闻礼经三百，威仪三千，故甫刑大辟二百，五刑之属三千。礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里者也。(《后汉书·陈宠列传第三六》)

礼义(五经)与法令(刑、律)，被理解为处于互为表里的均衡关系之中(其条文之数亦包含在内)，共同构成了形成、维持汉王朝秩序的基本宪章。

东汉初期对于"元始故事"的再构筑，即完成礼＝法(律)内组结构之再现的，并非是纯粹的故事派，也不是纯粹的古制派。班固在记述一系列宗庙改革会议始末的《汉书》卷七三《韦玄成传》的论赞中，引用了其父班彪的如下赞语：

> 汉承亡秦绝学之后，祖宗之制因时施宜。自元、成后学者蕃滋，贡禹毁宗庙，匡衡改郊兆，何武定三公，后皆数复，故纷纷不定。何者？礼文缺微，古今异制，各为一家，未易可偏定也。考观诸儒之议，刘歆博而笃矣。

这里出现的“古今异制”的想法，是西汉末期的故事派官僚在拥护汉家故事时经常引为前提的。[12]班彪＝班固以“古今异制”为前提，指出了古制派各种改革的混乱，肯定了见识该博的刘歆的意见。而刘歆正是作为王莽的学术顾问为元始诸改革定立方向并在王莽篡位后成为国师的人物。所谓“元始故事”的提法，正表明其认同于“古今异制”的思想，欲改正王莽新王朝所施行纯粹古典化的过头行为，并将以古制派诸成果为基础的元始诸改革作为汉家故事而再次加以完成。对于西汉末年古制派的各种改革，《汉书》的论赞肯定了“古今异制”与刘歆，借此表明了东汉初期“元始故事”定立的历史意义。

这一“元始故事”所象征的礼＝法（律）内组结构，基本被继承至清末。如西晋时与《泰始律》二十篇、《令》四十篇的制定相对，编纂了《新定仪注》四十卷（《隋书》卷三三《经籍志二·史部仪注类》）。此后直至唐代《开元二十五年令》与《大唐开元礼》150卷的编纂，律令与礼书都被持续编纂，作为各王朝国制的表现而保持着相即不离的关系。这一时期，当人们追问秩序之样态时，“礼律”问题必会导致激烈争论。[13]

另外，东汉以降，权力核心是以尚书体制为基轴而运行的。这一尚书体制最为成熟的形式，就是唐代的尚书六部体制。尚书六部被区分为左司郎中所统括的吏部、户部、礼部三部与右司郎中所统括的兵部、刑部、工部三部，在尚书都堂也左右（东西）相对排列（《通典》卷二二《尚书省》）。左司三部是以礼乐典章为基轴而构成的部门，右司三部则是以军事令律为基轴而构成的部门。左右各三部互相关联，担当着国制的中枢。左右各三部的相互关系，是礼＝法（律）内组结构的典型制度性表现。由此六部所担当的国政运营，也基本持续至清末。

自古以来，就有“国之大事，在祀与戎”（《春秋左氏传》成公十三年）的说法。尚书六部体制，是这种以祭祀与军事为主干的礼＝法（律）内组结构的一个总结，而构成其原始基础的则是西汉末东汉初的国制改革。在这一意义上，可以说创立“元始故事”的王莽，乃是中国古典国制成立上的核心人物。[14]历史上第一次制定“有天下之号”并创立“新”王朝，正是与他相称的功业。

结语

中国的古典国制，即天下型国家，与天下观念的完成相应，始于西汉元帝初元三年（前46）翼奉洛阳迁都的上言，结束于东汉明帝永平二年（59）典章制度的确立，大致经历百十余年而成立。其主要内容包括以祭天礼仪为核心而构成的各种礼乐装置、典章服饰制度、畿内／十二州牧制度以及三公制度的定立。其与战国以来持续累积的源于军事性秩序的令律故事之间形成了独特的相互关系，从而创出了中国所特有的传统上层建筑——礼＝法（律）内组结构。作为在统一性中将习俗、语言（方言）多样性与权力分立状态包摄于内的普遍动因，其基本构造被一直继承至清末。

注释

〔1〕吉田氏所列举的五个国制与文化结构如下所示：1.以天皇作为核心，而由摄政／关白、院（上皇）、征夷大将军等代行其权力；2.以五畿七道诸国（大八州）作为领域；3.家（イエ）的制度；4.日本（ヤマト）语（母音为5个），假名文字与汉字并用；5.作为宗教意识基础的神佛调和，《古今集》所代表的自然观与美意识。

〔2〕《韩非子·有度篇第六》载："魏安釐王……兵四布于天下，威行于冠带之国；安釐死而魏以亡。"太田全斋《韩非子翼毳》曰："冠带之国，诸夏也。蛮夷被发左衽，异于诸夏冕服采章。"《韩非子》将天下与"冠带之国"对应，太田全斋则将其解释为与夷狄成为对比的诸夏＝中国。这一点，在《史记》卷二七《天官书》中也是很明确的："太史公曰：自初生民以来，世主何尝不历日月星辰？及至五家、三代，绍而明之，内冠带，外夷狄，分中国为十有二州，仰则观象于天，俯则法类于地。天则有日月，地则有阴阳。天有五星，地有五行。天则有列宿，地则有州域。三光者，阴阳之精，气本在地，而圣人统理之。"

冠带指官僚，可以参照《文选》卷二张衡《西京赋》"冠带交错，方辕接轸"之薛综注："冠带，犹缙绅，谓吏人也。"关于"冠

带之国”，还可以参考関尾[1995]。高昌国之所以为唐所吞并，是因为高昌国乃是“冠带之国”，本来就被定位为诸夏 = 中国。

〔3〕《方言》卷首在叙述《方言》编集经过时说：“……遂得尽意。故天下上计孝廉及内郡卫卒会者，雄常把三寸弱翰，赍油素四尺，以问其异语。归即以铅摘次之于椠，二十七岁于今矣。”其采集方言的范围正是天下。

〔4〕《汉书》卷二五《郊祀志下》载：“又罢高祖所立梁、晋、秦、荆巫、九天、南山、莱中之属，及孝文渭阳、孝武薄忌泰一、三一、黄帝、冥羊、马行、泰一、皋山山君、武夷、夏后启母石、万里沙、八神、延年之属，及孝宣参山、蓬山、之罘、成山、莱山、四时、蚩尤、劳谷、五床、仙人、玉女、径路、黄帝、天神、原水之属，皆罢。候神方士使者副佐、本草待诏七十余人皆归家。”

〔5〕《汉书》卷七五《翼奉传》载：“翼奉字少君，东海下邳人也。治《齐诗》，与萧望之、匡衡同师。三人经术皆明，衡为后进，望之施之政事，而奉惇学不仕，好律历阴阳之占。”翼奉与指导西汉末期政治的萧望之、匡衡同为东海郡出身，且共同修习《齐诗》学。西汉末年国制改革中《齐诗》学所占的位置是很重要的。

〔6〕这里列出作为改革一览基础的史料，并略述其经过。

（1）关于洛阳迁都，参照正文列出的翼奉上书。王莽实施了后述始建国四年（12）的畿内制度，采用两都制，以洛阳为东都。其后，天凤元年（14）计划向洛阳迁都。《汉书》卷九九中《王莽传中》天凤元年正月条载：“莽曰：‘群公、群牧、群司、诸侯、庶尹愿尽力相帅养牧兆民，欲以称予，繇此敬听，其勖之哉！毋食言焉。更以天凤七年，岁在大梁，仓龙庚辰，行巡狩之礼。厥明年，岁在实沈，仓龙辛巳，即土之中雒阳之都。’乃遣太傅平晏、大司空王邑之雒阳，营相宅兆，图起宗庙、社稷、郊兆云。”这正是意欲完全实践翼奉上书的内容。然而未及施行，直到东汉成立之前也未实

现。

（2）关于畿内制度，《汉书》卷九九中《王莽传中》始建国四年条载："莽至明堂，授诸侯茅土。下书曰：'……昔周二后受命，故有东都、西都之居。予之受命，盖亦如之。其以洛阳为新室东都，常安为新室西都。邦畿连体，各有采任。州从《禹贡》为九，爵从周氏有五。'"以西周东西两都为古制的畿内制度，是以洛阳为东都的。

（3）关于设置三公，《汉书》卷八六《何武传》载："复入为廷尉。绥和元年，御史大夫孔光左迁廷尉，武为御史大夫。成帝欲修辟雍，通三公官，即改御史大夫为大司空。武更为大司空。"《汉书》卷八三《朱博传》载："及成帝时，何武为九卿，建言：'……宜建三公官，定卿大夫之任，分职授政，以考功效。'其后上以问师安昌侯张禹，禹以为然。时曲阳侯王根为大司马票骑将军，而何武为御史大夫。于是上赐曲阳侯根大司马印绶，置官属，罢票骑将军官，以御史大夫何武为大司空，封列侯，皆增奉如丞相，以备三公官焉。"又《汉书》卷一一《哀帝纪》元寿二年条载："五月，正三公官分职。大司马卫将军董贤为大司马，丞相孔光为大司徒，御史大夫彭宣为大司空，封长平侯。正司直、司隶，造司寇职，事未定。六月戊午，帝崩于未央宫。"

（4）关于设置十二州牧，《汉书》卷八三《朱博传》载："初，何武为大司空，又与丞相方进共奏言：'古选诸侯贤者以为州伯，《书》曰"咨十有二牧"，所以广聪明，烛幽隐也。今部刺史居牧伯之位，秉一州之统，选第大吏，所荐位高至九卿，所恶立退，任重职大。《春秋》之义，用贵治贱，不以卑临尊。刺史位下大夫，而临二千石，轻重不相准，失位次之序。臣请罢刺史，更置州牧，以应古制。'奏可。"得到裁可之后，成帝绥和元年（前8）十二月就施行了州牧制（《汉书·成帝纪》）。但是由于朱博的反对，哀帝建平二年（前5）五月州刺史又复活了（《汉书·哀帝纪》）。其后，王莽始建国四年施行了九州牧制（参照前揭（2）　畿内制

度注解），东汉光武帝建武十八年则变成了十二州刺史制。《续汉书·百官志五》载：“成帝更为牧，秩二千石。建武十八年，复为刺史，十二人各主一州。”十二州牧（刺史）制之所以实行，是因为被作为汉之始祖的帝尧时代施行了十二州制。《汉书》卷二八上《地理志·序》曰：“尧遭洪水，褱山襄陵，天下分绝，为十二州。”

（5）关于南北郊祀，《汉书》卷二五下《郊祀志下》载：“成帝初即位，丞相衡、御史大夫谭奏言：‘帝王之事莫大乎承天之序，承天之序莫重于郊祀，故圣王尽心极虑以建其制。……甘泉泰畤、河东后土之祠宜可徙置长安，合于古帝王。愿与群臣议定。’奏可。”以此为开端，又经过若干曲折，同书下文载：“平帝元始五年，大司马王莽奏言：‘……臣谨与太师孔光、长乐少府平晏、大司农左咸、中垒校尉刘歆、太中大夫朱阳、博士薛顺、议郎国由等六十七人议，皆曰宜如建始时丞相衡等议，复长安南北郊如故。’”南北郊祀就此确定下来。

（6）关于迎气（五郊），《汉书》卷二五下《郊祀志下》载：“后莽又奏言：‘……臣前奏徙甘泉泰畤、汾阴后土皆复于南北郊。谨案《周官》“兆五帝于四郊”，山川各因其方。今五帝兆居在雍五畤，不合于古。……谨与太师光、大司徒宫、羲和歆等八十九人议，皆曰天子父事天，母事墬，今称天神曰皇天上帝，泰一兆曰泰畤，而称地祇曰后土，与中央黄灵同，又兆北郊未有尊称。宜令地祇称皇墬后祇，兆曰广畤。《易》曰“方以类聚，物以群分”。分群神以类相从为五部，兆天墬之别神：中央帝黄灵后土畤及日庙、北辰、北斗、填星、中宿中宫于长安城之未墬兆；东方帝太昊青灵勾芒畤及雷公、风伯庙、岁星、东宿东宫于东郊兆；南方炎帝赤灵祝融畤及荧惑星、南宿南宫于南郊兆；西方帝少皞白灵蓐收畤及太白星、西宿西宫于西郊兆；北方帝颛顼黑灵玄冥畤及月庙、雨师庙、辰星、北宿北宫于北郊兆。’奏可。于是长安旁诸庙兆畤甚盛矣。”

（7）关于七庙合祀，始于贡禹天子七庙制与郡国庙废止的建议。《汉书》卷七三《韦贤传》载，“至元帝时，贡禹奏言：‘古者天子七庙，今孝惠、孝景庙皆亲尽，宜毁。及郡国庙不应古礼，宜正定。’天子是其议，未及施行而禹卒。永光四年，乃下诏先议罢郡国庙。……”后来又经过若干曲折，于平帝元始五年的明堂袷祭中暂时确定下来（《汉书》卷一二《平帝纪》元始五年正月条）。王莽于地皇元年（20）施行了九庙制。《汉书》卷九九下《王莽传下》载：“乃下书曰：‘予受命遭阳九之厄，百六之会，府帑空虚，百姓匮乏，宗庙未修，且袷祭于明堂太庙，夙夜永念，非敢宁息。深惟吉昌莫良于今年，予乃卜波水之北，郎池之南，惟玉食。予又卜金水之南，明堂之西，亦惟玉食。予将亲筑焉。’于是遂营长安城南，提封百顷。九月甲申，莽立载行视，亲举筑三下。……坏彻城西苑中建章、承光、包阳、大台、储元宫及平乐、当路、阳禄馆，凡十余所，取其材瓦，以起九庙。……九庙：一曰黄帝太初祖庙，二曰帝虞始祖昭庙，三曰陈胡王统祖穆庙，四曰齐敬王世祖昭庙，五曰济北愍王王祖穆庙，凡五庙不堕云；六曰济南伯王尊祢昭庙，七曰元城孺王尊祢穆庙，八曰阳平顷王戚祢昭庙，九曰新都显王戚祢穆庙。”其完成则是在地皇三年正月。

（8）关于官稷（社稷），《汉书》卷二五下《郊祀志下》载：“莽又言：‘帝王建立社稷，百王不易。社者，土也。宗庙，王者所居。稷者，百谷之王，所以奉宗庙，共粢盛，人所食以生活也。王者莫不尊重亲祭，自为之主，礼如宗庙。……圣汉兴，礼仪稍定，已有官社，未立官稷。’遂于官社后立官稷，以夏禹配食官社，后稷配食官稷。稷种谷树。徐州牧岁贡五色土各一斗。”又《汉书》卷一二《平帝纪》元始三年条载：“夏，安汉公奏车服制度，吏民养生、送终、嫁娶、奴婢、田宅、器械之品。立官稷及学官。郡国曰学，县、道、邑、侯国曰校。校、学置经师一人。乡曰庠，聚曰序。序、庠置《孝经》师一人。”

（9）关于辟雍（明堂、灵台），《汉书》卷二二《礼乐志》载：“至成帝时，犍为郡于水滨得古磬十六枚，议者以为殒祥。刘向因是说上：‘宜兴辟雍，设庠序，陈礼乐，隆雅颂之声，盛揖攘之容，以风化天下。如此而不治者，未之有也。’……成帝以向言下公卿议，会向病卒，丞相大司空奏请立辟雍。案行长安城南，营表未作，遭成帝崩，群臣引以定谥。及王莽为宰衡，欲耀众庶，遂兴辟廱，因以篡位，海内畔之。”《汉书》卷一二《平帝纪》元始四年条载：“安汉公奏立明堂、辟雍。”同五年条载：“羲和刘歆等四人使治明堂、辟雍。”

（10）关于学官制度，参照前揭（8）官稷所引《汉书·平帝纪》元始三年条。又《汉书》卷九九上《王莽传上》元始四年条载：“是岁，莽奏起明堂、辟雍、灵台，为学者筑舍万区，作市、常满仓，制度甚盛。立《乐经》，益博士员，经各五人。”与前一年学官的设立同时，太学也得到了整备。

（11）关于二王之后，《汉书》卷六七《梅福传》载：“初，武帝时，始封周后姬嘉为周子南君，至元帝时，尊周子南君为周承休侯，位次诸侯王。使诸大夫博士求殷后，分散为十余姓，郡国往往得其大家，推求子孙，绝不能纪。时匡衡议，以为‘王者存二王后，所以尊其先王而通三统也。……《礼记》孔子曰：“丘，殷人也。”先师所共传，宜以孔子世为汤后’。上以其语不经，遂见寝。至成帝时，梅福复言宜封孔子后以奉汤祀。绥和元年，立二王后，推迹古文，以《左氏》、《穀梁》、《世本》、《礼记》相明，遂下诏封孔子世为殷绍嘉公。语在《成纪》。”又《汉书》卷一〇《成帝纪》绥和元年二月条载：“又曰：‘盖闻王者必存二王之后，所以通三统也。昔成汤受命，列为三代，而祭祀废绝。考求其后，莫正孔吉。其封吉为殷绍嘉侯。’三月，进爵为公，及周承休侯皆为公，地各百里。”

（12）关于孔子子孙的封侯，与前揭（11）二王之后相关，也有孔子子孙得以封侯。而作为孔子之子孙的封侯，则是在平帝

元始元年。《汉书》卷一二《平帝纪》元始元年条载："封周公后公孙相如为褒鲁侯，孔子后孔均为褒成侯，奉其祀。追谥孔子曰褒成宣尼公。"

（13）关于乐制改革，《汉书》卷二二《礼乐志》载："至成帝时，谒者常山王禹世受河间乐，能说其义，其弟子宋晔等上书言之，下大夫博士平当等考试。当以为'……河间区区，小国藩臣，以好学修古，能有所存，民到于今称之，况于圣主广被之资，修起旧文，放郑近雅，述而不作，信而好古，于以风示海内，扬名后世，诚非小功小美也。'事下公卿，以为久远难分明，当议复寝。"虽然暂时遭到挫折，但是以此为契机，乐制改革开始进行。其后哀帝时期，废止了少府所属的乐府，同时裁减乐员四百四十一人，负责乐制的官府一体化于太常属下的大乐（《汉书》卷二二《礼乐志》）。平帝元始四年，王莽在学官设立《乐经》博士（前揭（10）学官所引《汉书·王莽传》），但是在西汉末年，并没有记述此外的具体改革内容。《续汉书·礼仪志中》刘昭注引蔡邕《礼乐志》载："汉乐四品：一曰大予乐，典郊庙、上陵、殿诸食举之乐。……二曰周颂雅乐，典辟雍、飨射、六宗、社稷之乐。……三曰黄门鼓吹，天子所以宴乐群臣。……其（四曰）短箫、铙歌，军乐也。"东汉时期体系化的汉乐，由①大予乐、②周颂雅乐、③黄门鼓吹乐（燕乐）、④短箫铙歌（军乐）四类组成。这样的汉乐，应该视为是经过了西汉末年的乐制改革，于明帝永平三年（60）最终成立。《后汉书·明帝纪第二》永平三年条载："秋八月戊辰，改大乐为大予乐。"分而言之，这一改制只是对接受了纬书记述的乐官名称之改定，而乐制实际上如"于是七郊礼乐三雍之义备矣"（《续汉书·礼仪志上》）所言，应该说是在前一年（永平二年）与礼制改革一起成立的。由雅乐、燕乐、军乐所组成的乐制，为此后历代王朝的乐制所继承。

（14）关于天下之号（王朝名），参照本书《序说》。

〔7〕关于圆坛的结构之概略，参照第五章。

〔8〕《汉书》卷九九《王莽传上》载："（元始五年‹5›十二月）太后听许。舜等即共令太后下诏曰：'盖闻天生众民，不能相治，为之立君以统理之。君年幼稚，必有寄托而居摄焉，然后能奉天施而成地化，群生茂育。……朕深思厥意，云"为皇帝"者，乃摄行皇帝之事也。夫有法成易，非圣人者亡法。其令安汉公居摄践祚，如周公故事，以武功县为安汉公采地，名曰汉光邑。具礼仪奏。……居摄元年（6）正月，莽祀上帝于南郊，迎春于东郊，行大射礼于明堂，养三老五更，成礼而去。"应该注意到生民论成为了理论性前提。另外，这里所行的一系列礼仪，如后所述，都为东汉明帝所承袭，被当作一代之盛事。

〔9〕如《续汉书·郊祀志上第七》载："建武元年，光武即位于鄗，为坛营于鄗之阳。祭告天地，采用元始中郊祭故事。"以下，在天地、五郊等的记述中也使用了同样的文句。金子修一氏[2001]指出，后汉初郊祀制度的前提中包含了"元始中故事"，应该注意到郊祀制度的确立中王莽所起到的作用（第101页）。

〔10〕关于《大唐开元礼》的仪礼体系，《通典》卷一〇六礼六六《开元礼纂类》一《序例上》载："大唐开元年之制五礼，其仪百五十有二。一曰吉礼，其仪五十有五。一、冬至祀昊天于圜丘。二、正月上辛祈谷于圜丘。三、孟夏雩祀于圜丘。四、季秋大享于明堂。五、立春祀青帝于东郊。六、立夏祀赤帝于南郊。七、季夏祀黄帝于南郊。八、立秋祀白帝于西郊。九、立冬祀黑帝于北郊。十、腊日䄍百神于南郊。十一、春分祀朝日于东郊。十二、秋分祀夕月于西郊。十三、祀风师、雨师、灵星、司中、司命、司人、司禄。十四、夏至祭皇地祇于方丘，后土同。十五、孟冬祭神州于北郊。十六、仲春上戊祭太社、太稷。十七、祭五岳、四镇。十八、祭四海、四渎。十九、时享太庙。二十、袷享太庙。二十一、禘享太庙。二十二、拜陵。二十三、太常卿行诸陵。二十四、孟春吉亥享先农，耕籍。二十五、皇后季春吉巳享先蚕，亲桑。二十六、有司享先代帝王。二十七、荐新于太庙，季夏祭中霤于太庙。二十八、孟冬祭司寒，纳冰。二十九、兴庆宫祭五龙坛。三十、皇帝视学。三十一、皇帝、太子释奠于

孔宣父。三十二、国学释奠于孔宣父。三十三、仲秋释奠于齐太公。三十四、巡狩告圜丘。三十五、巡狩告社稷。三十六、巡狩告宗庙，归格仪附。三十七、皇帝巡狩。三十八、封祀于太山，禅于社首山。三十九、时旱祈太庙。四十、时旱祈太社。四十一、时旱祈岳镇以下于北郊，报仪同。四十二、就祈岳镇海渎。四十三、诸州祭社稷。四十四、诸州释奠于孔宣父。四十五、诸州祈社稷，祷诸神，禜城门。四十六、诸县诸里祭社稷。四十七、诸县释奠于孔宣父。四十八、诸县祈社稷及诸神。四十九、诸太子庙时享。五十、三品以上时享其庙。五十一、三品以上祫享其庙。五十二、三品以上禘享其庙。五十三、四品五品时享其庙。五十四、六品以上春祠。五十五、王公以下拜扫寒食，拜扫附。”关于这些祭祀体系的变迁，还可参考金子[2001]、妹尾[1998]。

〔11〕《史记》卷一三〇《太史公自序》曰：“故《春秋》者，礼义之大宗也。夫礼禁未然之前，法施已然之后；法之所为用者易见，而礼之所为禁者难知。”

〔12〕《汉书》卷七四《魏相传》载：“相明《易经》，有师法，好观汉故事及便宜章奏，以为古今异制，方今务在奉行故事而已。数条汉兴已来国家便宜行事，及贤臣贾谊、晁错、董仲舒等所言，奏请施行之。……上施行其策。”宣帝时期，就以“古今异制”为前提，确立了根据汉王朝成立以来之故事运营政治的基本方针。又《汉书》卷八三《朱博传》载：“议者多以为古今异制，汉自天下（下字《通鉴》作子，是也）之号下至佐吏皆不同于古，而独改三公，职事难分明，无益于治乱。”这是故事派官僚对于何武提议施行三公制的反论。

〔13〕例子很多，但因为文字大多过长，此处仅举一例。《宋书》卷五五《傅隆传》：“时会稽剡县民黄初妻赵打息载妻王死亡。遇赦，王有父母及息男称、息女叶，依法徙赵二千里外。隆议之曰：‘原夫礼律之兴，盖本之自然，求之情理，非从天堕，非从地出也。父子至亲，分形同气，称之于载，即载之于赵，虽云三世，为体犹一，未有能分之者也。称虽创巨痛深，固无雠祖之

义。若称可以杀赵，赵当何以处载？将父子孙祖，互相残戮，惧非先王明罚，咎繇立法之本旨也。……旧《令》云，“杀人父母，徙之二千里外”。不施父子孙祖明矣。赵当避王祾功千里外耳。《令》亦云，“凡流徙者，同籍亲近欲相随者，听之”。此又大通情体，因亲以教爱者也。赵既流移，载为人子，何得不从；载从而称不行，岂名教所许？如此，称、赵竟不可分。赵虽内愧终身，称当沉痛没齿，孙祖之义，自不得永绝，事理固然也。’从之。”对于家庭内部杀人的处置，是在借由法令处罚与借由礼制维持家族秩序之间的均衡关系中进行摸索的。

〔14〕西嶋[1997]将这一系列的礼制改革过程作为儒教的国教化问题来论述，主张王莽发挥了核心作用。关于儒家国教化，板野[1995]将其定于东汉光武帝时期，并将凭借图谶确立皇帝权力的巫术性权威作为其指标。

第四章　东汉古典国制的成立
——汉家故事与汉礼

前言

隋文帝依据“汉魏故事”，接受北周禅让即位后，便以“汉魏旧制”为基础，构筑官制、礼制（《隋书》卷一《高祖帝纪上》），后来将其国制在《隋律》十二卷、《开皇令》三十卷（《隋书》卷三三《经籍志·史部·刑法篇》）及《隋朝仪礼》一百卷（同书《史部·仪注篇》）中进行了规定。这种以律令、礼乐作为骨架的国制，不仅是紧随其后的唐代国制，也构成了北宋以后后期专制国家国制的框架。

文帝杨坚参照的“汉魏故事”、“汉魏旧制”，是以东汉国制为基础的。东汉国制则是通过以西汉末元始年间为中心的诸改制构筑而成。后者是在古制（《礼记·王制篇》、《周礼》等）的基础上对汉家故事进行了体系化改制，我将其定义为中国古典国制的形成（渡辺信一郎[2003]）。

所谓“古典国制”，如隋文帝之施行所示，是更替的中国各王朝不断回顾参照的政治社会样态。具体而言就是东汉时期的国家体制，以三公—九卿、尚书体制为中心，通过法制和礼制的内组结构来支配百姓、生民。其核心制度如第三章表1《西汉末、王莽时期国制改革一览》所示，包括都城、畿内制度以及地方州制度，三公宰相制度，以郊祀、宗庙祭祀为中心的礼乐制度。这一古典国制的概念，为日本古代史学家吉田孝所首倡，其后被应用于中国史研究（吉田孝[1997]、渡辺信一郎[2003]）。

关于古典国制论（渡辺信一郎[2003]），目前有三人论及。首先是小嶋茂稔[2009]。小嶋氏聚焦于地方统治机构的构造和变化过程，对东汉国家统治构造的特质进行考察。指出正是位于郡县之上且掌控地方社会的州这一机构，支撑着东汉国家。其中对从国制论出发的国家史研究表示了一定理解的同时，也提出了疑问。即若将州牧纳入古典国制的范畴，则其之后再次向刺史的转换应该如何理解，仍然有讨论的

余地。如小嶋氏也指出的那样，州刺史在整个东汉时期，实质上已移位为州牧，成为后世州府的滥觞。在这一意义上，应当认可西汉末十二州牧的古典性质。

其次是渡邉義浩[2012]的《王莽》。渡邉氏在王莽评传的论述中，大致全面肯定了上述十四项改革，在自己主张的儒教国家说的基础上，把东汉王朝再判定为古典国家。

第三是目黑杏子《後漢交替期礼制改革における『故事』》（未刊，2013年7月1日研究会报告提要）。目黑氏的批判性意见针对的与其说是古典国制，不如说是作为其前提的“元始故事”。其要点包括如下几点。①“元始故事”和“汉家故事”的关系并不清楚。②把西汉末的改革整体总括为“元始故事”是否妥当？即西汉末改革诸成果＝元始故事、元始故事再构筑＝东汉初期国制，这两个等式有不合理之处。③西汉的固有礼制（故事的积累）是否因西汉末的诸改革、“元始故事”而完全解体，尚需详考。④汉代的“故事”，是“历代皇帝诏敕（皇帝提议、臣下上奏＋群臣讨论＋施行命令）的积聚。其范围是统治总体。它是过去各种事项及相关应对案例。……只说‘故事（旧制）’的时候可大体视作是指‘汉（汉家）故事’”。⑤有继承秦礼的叔孙通《汉仪》十二篇，继承后仓礼的曹褒《汉礼》（未施行），对此应怎样认识？

如目黑氏所指出的那样，将上述十四项改革无媒介地与“元始故事”相等置，是有些言过其实了。东汉时期直接称为“元始故事”的情况，仅限定在郊祀相关的诸种祭祀上。另外“元始故事”以外的西汉故事、礼制被东汉继承，也成为了古典国制的构成部分。如元会仪礼等，在《续汉书》的《礼仪志》、《祭祀志》中多被认可。又如成帝时期发生了制度化的尚书体制，元始五年的九锡、禅让礼等，成为后世国制基础的官制、礼制尚有多种。

我2003年的研究，是在象征如下内容的意义上使用了“元始故事”一词。即认为以元始年间为中心的十四项改制，是基于“古制”对“汉家故事”的改制，这些改制不止被东汉，也被之后的各王朝作为参照基准（古典）而继承，应予重视。不过严格说来，“元始故事”应是称呼元始诸改制的词汇，并不能等同于西汉末到东汉初成立的古典国制本身。虽然构成了古典国制的核心，但也不过只是其中的

一部分。

故小论的课题是在接受目黑氏以上批判的基础上，通过考察东汉初期国制再定位的过程，以汉代“故事”和“汉礼”的关系为中心，对“古典国制论”进行再定义。

再定义“古典国制论”之际，希望先对国制史的方法性意义进行讨论。学界对“国制”一词似有误解，有将“国制”当作“国家制度”之略称的倾向。实际上国制史不是单纯的制度史。在此包含着如何恢复历史把握之整体性的课题。

国制史的原型，是十九世纪以来作为德国传统史学中心的Verfassungsgeschichte的研究框架。这一研究框架的主题，是国家和社会尚未分化的德国传统社会（中世纪身分制社会）向国家和社会分离开来的近代社会的转化。在这一过程中展现的社会整体构造即为其阐释对象。

国制Verfassung一词，相当于英语的Constitution，日语的“宪法”，可以说是广义宪法史之谓。但因为也存在没有宪法或成文法的政治社会，故在日本用“国制史”一词来表现。在没有宪法的政治社会中，借由作为根本的基本法或者世界观被正当化的政治社会秩序的整体构造，正是国制史的问题意识所在。多数近代国民国家（nation-state），是通过把宪法所载的基本人权、民主主义等作为根本的秩序化统一原理，来构成政治社会的。如果从历史学出发来谋求与国制史的结合，应将基础置于探究某一政治社会正当化、秩序化其整体构造的统一性原理，以及以正当化为目的的世界观即政治性意识形态，并将阐明由此导出的政治支配诸形态、诸制度的整体性作为课题（水林彪[1992]、服部良久[1992]、平野英一[1992]）。

德国国制史把从封建社会到国民国家（nation-state）—制度国家的形成作为问题。中国自始皇帝以后，以皇帝为中心的官僚制制度国家一直延续到1911年。虽然在制度国家这一外在形态上有相同之处，但无论是成立时代还是国家性质，两者都截然相对。自然不能将德国国制史的研究方法不加改造地直接引入中国史研究。

中国前近代国制的特质，在于律令和礼乐的相互补足作用这一

点，即具备礼—法内组结构，礼乐和法制相互渗透，构成政治社会（渡辺信一郎[1995]）。所谓法制，即以国家垄断的正当暴力（军队、警察）、司法为根据和最终担保来构筑政治秩序。在中国，法制始于战国时期诸国家，经历始皇帝统一秦帝国后，于汉武帝时期成立。而礼制、礼乐则是以传统即圣人（周公、孔子）的言说、身体动作、技艺为根据来构成政治秩序，成立于汉武帝时期到东汉明帝时期。法制和礼乐以礼—法内组结构形成相互补足关系，形成中国的古典国制（汉魏故事），是在两汉交替期的一世纪（王莽世纪，渡辺信一郎[2003][2013b]）。促成这种内组结构的媒介是什么呢？在深化古典国制论之际，这是应该被问及的又一课题。

从社会构成体论的立场来说，国制史相当于阐明透过其上层建筑所见的整体构造。本文将运用前述国制史的方法性意义，确认以皇帝、天子作为王权的专制国家的古典形态，通过对“汉家故事”与“汉礼”相互关系的考察，尝试探索其整体构造是以怎样的世界观、政治意识形态为基础而形成的。

第一节　中国古典国制的基础——王莽世纪与天下观念

所谓“王莽世纪”，指的是从成为西汉末诸改革嚆矢的西汉元帝初元三年（前46）四月翼奉上奏改革开始，到东汉明帝永平三年（60）八月以公卿会议的形式基本确定礼乐制度为止这一百年的时间。在此期间，以汉初以来的故事为政治运作根本的故事派官僚和重视儒学礼制、古典的古制派官僚相对立，从中创生了新的制度（保科季子[1998]）。由王莽主导的元始年间诸改制在其中占据核心地位（渡辺信一郎[2003]），因此或可将这一时期称为“王莽世纪”。

王莽世纪出现的古典国制，是以天下观念之下展开的生民论和承天论作为基础性世界观、政治秩序原理的国制。

所谓“生民论”，是指通过天子＝官僚制统治实现的生民、百姓秩序化的原理，显明化于西汉元、成时期（渡辺信一郎[2003]）。例如，成帝建始三年（前30）十二月诏中有如下叙述。

盖闻天生众民，不能相治，为之立君，以统理之。……（《汉书》卷十《成帝纪》）

生民论不是皇帝的垄断物，亦为官僚所共有。成帝元延元年（前12）谷永的上疏最具体系性：

臣闻天生烝民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。（《汉书》卷八五《谷永传》）

即如上述，由于天所生的民众（生民）欠缺自治能力，所以由天委任天子进行统治，而作为其统治领域的天下是具有公共性的。生民论的现实，是以户籍为媒介对生民、百姓进行政治性支配，因其具体内容已经叙述过（渡辺信一郎[2003][2010]），这里就不再深入讨论了。

生民论的前提是承天世界观（渡辺信一郎[2013]），指的是受天命的天子、皇帝把天之秩序作为自己的所有物，通过以宗庙、郊祀祭仪体系为中心编成的礼乐，在地上实现天下秩序。例如成帝即位之际，丞相匡衡、御史大夫张谭，将郊祀改革的必要性叙述如下。

成帝初即位，丞相衡、御史大夫谭奏言："帝王之事莫大乎承天之序。承天之序莫重于郊祀，故圣王尽心极虑以建其制。……"（《汉书》卷二五《郊祀志下》）。

元始四年（4）宰衡王莽在说明最终确定郊祀制度的上疏文中，也照样使用了这段话。《三辅黄图》将其称为"元始仪"（《续汉书·祭祀志上》刘昭注引《三辅黄图》）。

另外，元帝在初元二年（前47）的诏敕中作了如下叙述：

诏曰："盖闻贤圣在位，阴阳和，风雨时，日月光，星辰静，黎庶康宁，考终厥命。今朕恭承天地，托于公侯之上，明不能烛，德不能绥，灾异并臻，连年不息。……"（《汉书》卷九《元

帝纪》）

这一诏敕中“恭承天地，托于公侯之上”所见的承天思想，不只是把天的意志作为政治的参照基准。它显示了通过以己身承受天地秩序本身，而立于诸侯（官僚制）之上，实现对百姓的统治。

其后成帝鸿嘉元年（前20）二月的诏敕在言及宗庙祭祀时也述说了相同的想法。

> 诏曰：“朕承天地，获保宗庙，明有所蔽，德不能绥，刑罚不中，众冤失职，趋阙告诉者不绝。是以阴阳错谬，寒暑失序，日月不光，百姓蒙辜，朕甚悯焉。……”（《汉书》卷十《成帝纪》）

在这里可以将所谓“承天”理解为，以己身承受天的意志、秩序和维持宗庙祭祀，是统治百姓的关键所在。

皇帝以承天思维，将天之秩序作为自己的所有物，维持郊祀、宗庙祭祀，同时通过官僚制、诸侯实现政治支配。类似言说并非元帝、成帝所特有。西汉武帝时期以后，承天思维出现，多与董仲舒的天人相关说、灾异说具有相互关系，在元帝、成帝时期为很多官僚所言及。这一思维也成为了宗庙祭祀时演奏的《安世房中歌》十七章的主题（渡辺信一郎[2013]）。

此后一直到清朝，各个王朝都以生民论、承天论为基础，设置郊祀、宗庙，举行祭仪，持续证明以天之委任为基础统治天下和生民的正当性。这种世界观和政治意识形态，成为东汉洛阳城之后宫城、都城的构筑机制，直到今日的北京也还保留有部分形态。

皇帝将生民论和承天论作为统一性秩序原理、世界观，统治天下的生民。而天下乃是表现为“天下乃天下之天下”的绝对公共空间。其具体实现形式则是前述以郊祀和宗庙祭仪为中心，多达十四项的改制。这些改制是以元始年间为中心而成立的。

第二节　东汉初古典国制的确立

一、东汉初国制再定位与诸儒、官员

在2003年的论文中，我将重点放在元始年间的诸改制上，关于东汉初建武、永平年间古典国制的再定位过程，未能充分展开。当年的十四项改制项目是如何进行再定位的呢？将其与东汉初增加的礼制合在一起，以表2《东汉初国制再定位一览》表示这一过程。[1] 据此表可知，以郊祀、宗庙祭仪为中心，这一再定位在光武帝建武年间（25—55）基本结束，至明帝永平三年（60）八月的公卿会议（乐制改革）正式完成。

表2　东汉初国制再定位一览

事　　项	再定位年份	备　　考
(1) 洛阳迁都	建武元年（25）十月	
(2) 畿内制度	东汉初	司隶校尉部设置
(3) 设置三公	建武元年（25）七月	
(4) 设置十二州牧	东汉初	建武十八年（42）改制为州刺史
(5) 南北郊祀	建武二年（26）南郊	中元二年（57）北郊
(6) 迎气（五郊）	永平二年（59）	
(7) 七庙合祀	建武二十六年（50）禘祫祭祀	建武二年（26）正月昭穆定位
(8) 官稷（社稷）	建武二年（26）社稷	
(9) 辟雍（明堂、灵台）	中元元年（56）明堂、灵台、辟雍	
(10) 学官	建武二年（26）京师学官	建武五年（29）十月太学
(11) 二王后	建武二年（26）五月周承休公	建武五年（29）二月殷绍嘉公
(12) 孔子子孙	建武十四年（38）四月褒成侯	
(13) 乐制改革	永平三年（60）八月大予乐	东平宪王刘苍等公卿会议
(14) 天下之号（王朝名）	建武元年（25）	以再受命承汉
(15) 九锡、禅让	延康元年（220）十一月	汉魏故事
(16) 乡饮酒礼	建武三年（27）	伏湛建议
(17) 四时礼（读时令）	建武年间	侯霸建议
(18) 冠冕、车服制度	永平三年（60）八月	东平宪王刘苍等公卿会议

为了考察其历史特质，下面将介绍十位与这一国制再定位相关的人物及其所主礼乐制度的特征。[2]首先介绍八位儒生、官员。

①伏湛：曾任职于王莽时期，官至后队属正（河内郡都尉）。进入东汉，建武二年征拜尚书，建武三年上奏实施上表中的（16）“乡饮酒礼”。他是匡衡弟子伏理之子，家传《齐诗》伏氏学。后者是引领元始诸改制的学派。这表明东汉初的再定位是元始诸改制的展开。

②侯霸：治《穀梁春秋》，成帝时为太子舍人。王莽时期亦任官，官至淮平大尹（郡太守）。不可否认侯霸经历过元始诸改制。进入东汉，建武四年拜为尚书令。因为“明习故事”，收录西汉时期的遗文，分条书写上奏有益的善政、法度，以施行之。作为其中的一环，提议“每春下宽大之诏，奉四时之令”。这和建武三年的“乡饮酒礼”都是东汉初的创建。春天发布“宽大之诏”劝农是东汉特有的礼制，成为后世（17）“读时令”的滥觞。

③杜林：古文经学派的先驱之一，王莽时期为郡吏。在建武七年的“郊祀制大议”上，针对以尧配祀郊祀的多数派，杜林以为“祖宗故事，所宜因循”，提出以高祖配祀郊祀的议文。光武帝“定从林议”，裁可了杜林的议文。这里称为“祖宗故事”，是基于元始仪的再定位。

④樊鯈：出自著名的南阳樊氏一族，为贵戚（外戚）身份。治《公羊严氏春秋》，明帝永平元年（58），“与公卿杂定郊祠礼仪，以谶记正五经异说”。将谶记用于经书解释或祭仪是东汉时期的特色。

⑤董钧：治《庆氏礼》，西汉末元始年间举明经。永平年间为博士，参议“五郊祭祀以及宗庙礼乐、威仪、章服”，应即樊鯈参议的永平元年郊祀会议。

⑥桓荣：治《欧阳尚书》，建武年间，提议恢复辟雍、明堂制度，得到光武帝裁可。永平二年辟雍完成之时，拜为五更。为明帝、东平宪王兄弟师傅。

⑦梁松：为贵戚身份，“博通经书，明习故事”。建武年间，与诸儒参与筹划了明堂、辟雍、郊祀、封禅的祭仪修订会议。

⑧东平宪王刘苍：明帝之弟。永平二年、三年，与公卿共同议定南北郊与（18）冠冕、车服制度，以及光武庙登歌、八佾舞数，为王莽世纪画上了句号。和兄长明帝一起师从桓荣治学。

东汉初，与礼乐制度再定位有关的人物中，作为官员经历汉末王莽时期的人很多，任尚书精通“故事”的人很多。〔3〕关于尚书官员和“故事”的关系，后面会考察。另外积极使用纬书、图谶进行再定位也是特征之一。体现这些特征，成为国制再定位核心人物的是张纯和曹充。通过考察他们的工作，会更加明确东汉初国制再定位的特质。

二、张纯和曹充——再定位的核心

首先来看张纯。他的六世祖是武帝时期以酷吏闻名的张汤。自元凤六年（前75）其子张安世被封为列侯以来，一直到王莽时期都保有列侯爵位，直至东汉永初三年（109）“无子国除”，罕见的在长达180余年的时间里都维持了列侯地位（王鸣盛《十七史商榷》卷三五“张纯”条）。元始五年，王莽被授予九锡，登上禅让剧的阶梯之时，张纯作为首席列侯参与了其奏请。〔4〕这是王朝交替之际上演禅让剧的嚆矢，又经过东汉末献帝建安十八年（213）五月向魏公曹操加九锡和延康元年（220）十一月向魏文帝禅让，从而被再定位，成为了“汉魏故事”。隋文帝参照的就是这一汉魏禅让故事。（15）九锡奏请、禅让成为以后历代王朝交替时必定参照的故事。

进入东汉以后，由张纯进行了再定位的国制具体包括以下五点。〔5〕

第一，张纯制定了郊祀、宗庙以及冠婚葬祭的礼制。

第二，建武十九年，确定宗庙祭仪之昭穆（庙主神位的顺序），定为高祖—太宗文帝—世宗武帝—宣帝（中宗）—元帝—光武帝这一顺序。光武帝据此确立了继承自受命之祖高祖的支配天下的正统性。

第三，建武二十六年，对宗庙祭仪的禘祫制度（诸庙主合祭）进

行了再定位。据西汉旧制，每三年举行一次祫祭，禘祭在元始五年初次实施。张纯提议每三年举行一次祫祭，每五年举行一次禘祭，禘祭在夏四月，祫祭在冬十月举行，得到光武帝裁可。

第四，张纯赞同建立辟雍、明堂制度。张纯认为圣王的辟雍是为尊崇礼仪、实施教化而建造的。他查阅了《七经谶》、《明堂图》、《河间古辟雍记》、《孝武太山明堂制度》以及平帝时的议文，打算上奏议案。恰逢博士桓荣上言宜立辟雍、明堂，于是张纯在三公、太常会议上赞同了桓荣的提议。可见辟雍、明堂制度也是以元始改制为基础，加上图谶等进行再定位的。

第五，建武三十年（54），张纯建议光武帝举行封禅礼，并于中元元年（56）二月实行。成为其基础的是武帝的元封旧仪和刻石文。目睹封禅礼的举行后，至三月，张纯去世。

张纯对东汉初与礼制、祭仪相关的几乎所有讨论都有影响，在古典国制再定位之际，发挥了核心作用。

接下来再看曹充。《后汉书》卷三五《曹褒列传》有如下记载：

> 曹褒字叔通，鲁国薛人也。父充，持《庆氏礼》，建武中为博士，从巡狩岱宗，（1）定封禅礼，还，受诏（2）议立七郊、三雍、大射、养老礼仪。显宗即位，充上言："汉再受命，仍有封禅之事，而礼乐崩阙，不可为后嗣法。五帝不相沿乐，三王不相袭礼，大汉当自制礼，以示百世。帝问："制礼乐云何？"充对曰："《河图括地象》曰：'有汉世礼乐文雅出。'《尚书璇玑钤》曰：'有帝汉出，德洽作乐，名予。'"帝善之，下诏曰："今且（3）改太乐官曰太予乐。歌诗曲操，以俟君子。"

曹充在建武年间为博士，是定立《庆氏礼》的人物。他参与谋划（1）封禅礼的制定，在（2）七郊、三雍、大射、养老仪礼制定之际，成为其核心人物。他还进言制作（3）成为后世典范的大汉礼乐。明帝实行的仅是其中的一部分"大予乐"的命名，大汉礼制的制作后来委任于其子曹褒。

古典国制的再定位，以活跃于西汉末王莽时期的张纯、曹充等为中心，通过从建武年间到永平初年的各种集议被再定位，并确定于永平三年八月的公卿会议。这些再定位将“汉家故事”、以元始年间为中心的诸改制作为基础。西汉末通过古制进行的诸改制，也以郊祀祭仪为中心成为了“元始故事”（渡邉義浩[2009]），被“建武故事”、“永平故事”所继承（见后述）。进而在章帝时期，进一步以“汉家故事”为基础制定了“汉礼”。关于其中的经纬，容改章再述。

第三节　未完成的汉家礼制——“汉家故事”和“汉礼”

一、“汉家故事”——尚书旧事、尚书故事、汉家制度

古典国制的再定位，是通过对“汉家故事”的继承和改制完成的。那么究竟何为“汉家故事”？其又是如何成为“故事”的呢？解答此问的线索之一是关于“汉家故事”和尚书台的关系。惠栋对此有意味深长的见解（《后汉书补注》卷十二“尚书旧事”条）。他对见于《后汉书·应劭列传》中的“尚书旧事”解读如下：

> 即尚书故事也。谢承曰：“高祖及光武之后，将相名臣策文通训，条在南宫，秘于省阁。惟台郎升复道取急，因得开览。”（私案：此文见于《文选》卷二陆士衡《答贾长渊》诗李善注引谢承《后汉书》，又见于《北堂书钞》卷六十尚书郎总“弥纶旧章”条，文少异）。武帝案尚书，大行无遗诏。左雄案尚书故事，无乳母爵邑之制。灵帝徙南宫，阅录故事。胡三省曰：“汉故事，皆尚书主之。”

据此可知，“汉家故事”（尚书故事、尚书旧事）是在洛阳南宫的尚书台编集、积聚的。〔6〕关于这一点，池田雄一[2008]、渡邉義浩[2009]、广瀬薫雄[2010]、渡邉将智[2014]诸家都有指出。因为尚书台位于洛阳城南宫，所以也叫“南宫故事”。与古典国制再定位相关的

人中，有官任尚书并“明习故事”的人物，并非偶然。

尚书原本是负责管理皇帝家家政的少府的属官，不是独立的官府。至成帝建始四年（前29），借由“罢中书宦官，初置尚书员五人”（《汉书》卷十《成帝纪》），成为具有五曹（下属部门）的官府。《论衡·程材篇》载“（尚书）五曹自有条品，簿书自有故事”，显示尚书诸曹的簿书存在科条、品制和故事。尚书台与“汉家故事”开始具有密切关系，应是在成帝时期以后的事。〔7〕

惠栋以外的诸家没有注意到，“汉家故事”是单独秘藏、蓄积于省阁（禁中、省中）中的。此事也非常重要。〔8〕禁中、省阁是宦官掌管皇帝家家政的领域。他们处在能阅览“汉家故事”的位置上，这成为了后来宦官兴起的政治基础。

那么南宫尚书台蓄积于禁中、省阁中的“故事”，究竟为何物呢？故事是被认为具有一定规范性的旧有行事，意指先例、旧例、惯例。对于《礼记·王制》“众疑，赦之。必察小大之比以成之”一句中的“比”字，郑玄《注》解释为“已行故事曰比”，孔颖达《正义》进一步论曰：“比，例也。已行故事曰比，此言虽疑而赦之，不可直尔而放。当必察按旧法轻重之例，以成于事。”将与司法相关的故事记述于《王制》，已能窥见礼—法内组结构之一端。

故事是过去的行事，关系到法令时也称为比、例。中田薰[1964]认为，汉代的科、科条为集比而成。在司法上是被适用的律令正条以外的比附法，比后来成为先例、类例。故事是广义的比的一种，不过因为史料缺乏，详细情形不明。故事在关涉法令的情况下，可以视为位于律令正条周边的比附法，意指先例、旧例、惯例。但如果将中田置于论述对象之外的礼制、礼乐相关的故事也纳入视野，作为整体进行考察，就可以发现故事的其他意义。

因此关于东汉时期故事的具体形态，需要重新确认。按照惠栋引用的谢承《后汉书》所见，故事包括高祖、光武帝以后的策书、诏书，以及将相名臣所作具有超越时代的训诫意义的政治性文章。有官员个人写的章、表、奏、议，〔9〕也有尚书编定有益于王政的上疏、奏文从而成为故事的情形，〔10〕还有如杨赐上奏不被裁可而留中的奏

文也被尚书积聚成为故事的例子。[11]

管见所及，可将故事的内容分类如下。

（1）朝政相关的故事[12]

（2）吏政、尚书决事、断狱相关的故事[13]

（3）祭仪、仪礼相关的故事[14]

（4）舆服制度相关的故事[15]

（5）告宁、葬服制度相关的故事[16]

总之，“汉家故事”不限于以集体讨论为基础，得到皇帝裁可的诏敕。在皇帝的策书、诏书和臣下的上奏、议文等之中，按照可裨益于王政且具有超越时代之训诫意义的标准，将相关先例汇总为个别条文即为“故事”，其范围涉及朝政、吏政、司法、祭祀、仪礼、文书规则等国政全体。这些故事经常在政治场合中，因适合议题而被选中公示，由此发挥随机的政治性机能。前引杨赐上书未经皇帝裁决就成为故事，积聚于南宫，其后灵帝又加以阅览而有所感悟（参照前注〔11〕），说明故事有时也能给予皇帝的意志决定以很大影响。

渡邉将智将“故事”解为“皇帝和官吏应该遵守的规范”（渡邉将智[2014]，第216页）。大体上确实如此。不过有必要稍加注释。故事是从过去的行事、文章中，再次选出可成规范的内容，并积聚于尚书、禁中。通常由尚书郎管理，就连皇帝也没有机会亲见。另外如令、律等正条法令，是经过皇帝的意志决定而被公布，本身具有确定力的法令。故事与此明显不同。科、条等比附法积聚于正条周边，在更外缘处则积聚了选择范围可大可小的大量先例。故事即来自后者，与法令和规范相比在更广范围内具有不确定领域。如元始诸改制，在当时尚有争论的余地，不排除随着时间的经过而发生改变的可能性。

具有不确定领域的故事，通过以尚书令为首的尚书官员加以适时编集，采取书籍或文书群的形态，由此具备了规范性。今天能确认的编纂故事之事，最早可追溯到西汉宣帝时期。这与“汉家故事”其时开始对政治运营发挥重大意义是相关联的。

“汉家故事”从汉初就存在，不过特别重视故事用于处理政治的，是宣帝时期的丞相魏相。他喜读汉故事和先人适于时宜的上奏，主张“方今务在奉行故事而已”，屡次将汉朝兴起以来的国家行事（故事）及贾谊、晁错、董仲舒等人的言论进行汇总，奏请施行。作为其中的一环，上奏昭帝时期的故事、诏书二十三件。宣帝将此和其他提案共同施行。〔17〕管见所及，此为故事编纂的嚆矢。

宣帝时期散见关于宣帝遵守“武帝故事”的记载。〔18〕又据载，宣帝时期中书（宦官）弘恭等“明习法令故事，善为请奏”。〔19〕这些都表明宣帝时期对“汉家故事”尤其“武帝故事”非常重视。这样元帝时期开始的古制派官僚的改革，可以认为是针对以盛于宣帝时期的故事为基础的政治所进行的批判性检证。

“元始故事”的编纂物没有流传下来。不过与元始诸改制相关的“元始中故事”、上奏、议文等散见于史料中（参照前注〔14〕）。如关于元始仪的“四年宰衡王莽奏文”（《续后汉书·祭祀志上》刘昭注补引）、“（元始）五年大司马王莽奏文”，关于“六宗”“社稷”的王莽奏文（《续汉书·祭祀志》上中下），关于明堂、辟雍的“平帝时议”（《后汉书·张纯列传》），等等。作为《汉书·祭祀志》《韦贤传》编纂史料的奏文、议文，也有可能是在东汉初作为故事被编定的。

进入东汉后，编纂故事陆续被实行。首先有《建武律令故事》上中下三卷（《大唐六典》卷六“刑部尚书”条，又《新唐书·艺文志·史部·刑法类》有《汉建武律令故事》三卷）。《大唐六典》言其“皆刑法、制度”，即是将刑法、制度相关的故事编纂成书。

而《新唐书·艺文志·乙部·故事类》另著录有《建武故事》三卷。这明显与《汉建武律令故事》三卷不同，收集的是刑法以外关于礼乐和制度典章的故事。另外明帝时期也编纂有《永平故事》二卷（《新唐书·艺文志·乙部·故事类》）。

这些故事编纂的时期不明，不过东汉中后期开始，出现许多要求主要参照建武、永平以及随后的建初之故事的记述（参照前注〔12〕〔13〕〔15〕〔16〕）。可知尚书台积聚的“汉家故事”，是以东汉初期的祖宗故事为中心的内容。建武、永平的故事编纂，很可能编纂于东汉

后期到汉魏交替时期。如前所述，东汉末应劭曾措手于“尚书旧事（尚书故事）”。

“汉家故事”从西汉初期开始就存在。不过从中选定部分成为编纂故事，作为政务运行的重要先例，则是在宣帝时期以后。以元始年间为中心据古制而行的诸改制，即古典国制的核心，是在根据儒家经典对这些故事进行批判性检证的过程中而成立的。东汉初被再定位的诸改制，则与新创生的礼制、祭仪一起再次成为故事，被编成为《建武故事》、《永平故事》、《建初故事》，成为后世的规范。正是这些在东汉初期构筑了大要的“汉家故事”，体现了古典国制。其范围将法制、礼制均包摄在内，成为礼—法内组结构的基础。而后者正是中国传统国家之国制的特质所在。

二、曹褒的《汉礼》

由东汉初的“汉家故事”向汉礼发展是很自然的。在第三代皇帝章帝的章和元年（87）十二月，庆氏礼学家曹充之子曹褒完成了《汉礼》一百五十篇。据《后汉书·曹褒列传》，此事发端于元和二年（85）十一月章帝的诏敕，下面略述其经纬。[20]

如前所述，制作“汉家礼乐”原是曹褒之父曹充的建议。只是曹褒的撰作《汉礼》虽也继承了父亲的遗志，但更是缘于章帝制定礼乐的强烈愿望。关于其理由，章帝在元和二年（85）的诏敕中，基于《河图》、《尚书璇机钤》、《帝命验》等图谶、纬书的记述，指出制作礼乐的时候已经到来但却未能有所成就，又在元和三年的诏敕中述曰“……汉遭秦余，礼坏乐崩，且因循故事，未可观省，有知其说者，各尽所能”，指出在秦破坏礼乐之后，汉家也只是“因循故事，未可观省”。[21]

曹褒知晓章帝的本意，针对以上两道诏敕分别上疏。对元和二年的诏敕，曹褒论述了要为万姓从皇天获福，彰显祖宗的盛德之美，劝以制定汉礼。上疏下到太常处讨论。太常巢堪以“一世大典，非褒所定”而拒绝。对之后元和三年的诏敕，曹褒称作为人臣要对君主尽忠，因而上疏，论述了礼乐的根本和改制的意义。

收到上疏的章帝这次让三公进行讨论。但在其结果被报告之前，章帝咨询班固关于礼乐改制的意见。班固进言称希望招集京师洛阳诸儒，共同讨论得失。章帝以为即使聚集礼家讨论也只会徒增纷乱，于是决定让曹褒一人执笔。

章和元年正月，章帝委任曹褒，持班固所上叔孙通《汉仪》十二篇，[22]敕曰“此制散略，多不合经，今宜依礼条正，使可施行”，命令曹褒在南宫东观进行集中编纂。

《后汉书》卷三五《曹褒列传》载：“褒既受命，及次序礼事，依准旧典，杂以五经谶记之文，撰次天子至于庶人冠婚吉凶终始制度，以为百五十篇，写以二尺四寸简。”此事在袁宏《后汉纪》卷十二《章帝纪下》章和元年正月条记为：“乃使褒于南宫东观差序礼事，依旧仪，参五经，验以谶记，自天子至庶人，百五十篇。”

二尺四寸的竹简用于经书的书写。又“法令，汉家之经”（《论衡·程材篇》），亦记于三尺（大尺二尺四寸）竹简之上（《汉书》卷八三《朱博传》）。可知用二尺四寸竹简书写的曹褒《汉礼》一百五十篇，被定位为堪与经书匹敌的“汉家之礼经”。

整序礼制之际，不可否认的是以《汉仪》十二篇作为基础。可是如果在不到一年的时间里就编纂了《汉礼》一百五十篇，那么事先准备的典据必然更多。值得注意的是“依准旧典”“依旧仪”这样的记载。所谓旧典、旧仪究竟何指呢？它们并非经书和图谶，这从《后汉书》和《后汉纪》都将其列为参考文献即可明了。

旧典、旧仪是指故事，即“汉家故事”。例如，朱穆想排除宦官，上疏言“案汉故事，‘中常侍参选士人’。建武以后，乃悉用宦者”，引用了汉故事即汉家故事。之后进一步向皇帝直接口陈时，称类似的故事为“汉家旧典”。[23]又桓帝迎立梁氏为皇后之际，其礼制都依据西汉第二代“孝惠皇帝纳后故事”，总结为“一如旧典”。[24]旧典明显是指“汉家故事”。[25]

旧典有时被称为“永平旧典”、“汉家旧典”，这些明显是“永平故事”、“汉家故事”的另一种称法。[26]其范围跨越刑律和礼乐，[27]和故事一样成为礼—法内组结构的基础。

关于旧仪，没有像旧典那样的事例。在《续汉书·礼仪志上第四》序中，刘昭注补引谢承《后汉书》载：“太傅胡广博综旧仪，立汉制度。蔡邕因以为志。”据此可知胡广广泛收集的旧仪就是汉家制度，即“汉家故事”。

光武帝时的议郎卫宏“作《汉旧仪》四篇，以载西京杂事”（《后汉书》卷七九《儒林列传下·卫宏》）。[28]现在能看到的是孙星衍辑校本《汉旧仪》四卷（《永乐大典》本上下二卷，补遗上下二卷，《汉官六种》收录）。此书以西汉官制为中心，涉及爵制、舆服制度，以及以郊祀、宗庙为首的礼制、祭仪，确实网罗了“汉家故事”。

也就是说，曹褒把从天子到庶人的冠婚葬祭等诸礼目进行体系性编次，将叔孙通《汉仪》十二篇和以旧典、旧仪为中心的“汉家故事”文章与礼目结合编集，参照五经和图谶，编纂成《汉礼》。其特征在于意欲实现《汉仪》十二篇、“汉家故事”和经书、图谶的结合。永元三年（91）正月，和帝依据曹褒的新礼（冠礼）二篇举行成人仪式。可见其与经书解释、训诂学之类性质不同，是以实践性仪注为中心的礼制。

然而在此之后的永元六年左右，太尉张酺、尚书张敏等认为曹褒擅自制定汉礼，破坏儒术，上奏应对他加以刑诛。和帝搁置了这一上奏，但《汉礼》也中止了。由于因循“汉家故事”的三公、尚书等官僚层的反击，《汉礼》一百五十篇的施行以没有完成告终。

结语

汉代的令律、礼乐构筑于“汉家故事”的广泛基础之上。编纂为正文、正条的汉律，其基础中有“汉家故事”。又时常编纂类例，制作决事比、科条等比附法。关涉礼乐、朝政的故事也时常冠以皇帝名、年号被编纂，甚至还涉及《汉礼》的编纂。汉代的礼—法内组结构，是以“汉家故事”为媒介而完成的。

根据古制（《周礼》、《礼记·王制篇》等经书）对“汉家故事”进行的改制，以西汉末元始年间为中心展开。这些改制以承天论、天下生民论为基础，包括以郊祀祭仪为中心的宗庙制、明堂、辟雍礼等诸

祭祀、礼仪和车服制度，三公—尚书体制、畿内、十二州（牧、刺史）制等行政机构，可视为体系性的国制改革。

新莽灭亡后，在建武、永平年间得到再定位的元始诸改制，杂入新的制度，发展为“建武故事”“永平故事”，成为章帝以后东汉时期国制的基础。卫宏《汉旧仪》、胡广《汉官解诂》和应劭《汉官仪》等，可能是各自编集的“汉家故事”，使“汉家故事”的具体内容得以留存至今。在数量庞大的“汉家故事”中，作为祖宗故事的《汉建武律令故事》三卷、《建武故事》三卷、《永平故事》二卷被撰定成书，也成为之后诸王朝必须参照的规范。在王莽世纪创制的“汉家故事”，成为了可称作古典国制的体制。

东汉时期的“因循故事”，即以先例主义为基础的国制，被称为“建武故事”“永平故事”“汉家故事”“尚书故事”等，虽然作为故事在尚书台积聚，但是没有被编纂为体系化的王朝礼。章帝时期曹褒编纂的《汉礼》一百五十篇，是制作王朝礼的嚆矢，却遭到三公、尚书的反击，没有被认可为正式的王朝礼。其后经过胡广、蔡邕、谯周的继承，留存至今的《续汉书》之《礼仪志》、《祭祀志》，就以王朝礼仪作为主要对象，对一年周期中的礼制、祭仪进行了体系化的叙述。曹褒的尝试，应为汉王朝一代的仪注、礼书，其部分内容在《礼仪志》、《祭祀志》中有所保存，成为了下列礼书、仪注的先驱。

> 西晋：《晋礼》一六五卷（《南齐书》卷九《礼志上》），《泰始令》四十卷，《泰始律》二十卷，《晋故事》三十卷
>
> 隋文帝：牛弘《隋朝仪礼》一〇〇卷，《隋律》十二卷，《开皇令》三十卷（炀帝《大业律令》、《江都集礼》一二〇卷）
>
> 唐：《大唐开元礼》一五〇卷，《贞观》、《显庆礼》，《贞观》、《永徽》、《开元律令》
>
> 宋：《开宝通礼》一五〇卷，欧阳修等《太常因革礼》一〇〇卷（英宗治平二年[1065]）

这些历代礼书的编纂到《大唐开元礼》一五〇卷终告完成。承《大唐

开元礼》而编纂的北宋《太常因革礼》，其《序文》将宋礼定位于《永平遗文（故事）》、《隋礼》一三〇篇乃至《贞观》、《显庆》、《开元礼》的脉络之下，述曰：

> 臣修等闻，昔秦燔灭《诗》《书》，而礼乐尤其所恶，故汉兴二百余年，而郊祀之礼听于方士，乘舆所御不过袀服。及至显宗，然后发愤太息，凿空耕荒，以有三雍七郊、百官备物、辂车衮冕，以祀天地，养三老五更于学，然后学士有述焉。汉末丧乱，永平遗文复就湮灭。……及至隋文，天下初合，享国日浅，亦能于兵烬之余收集南北仪注，为百三十篇。故唐兴，得以沿袭，为贞观、显庆、开元之礼。……宋有天下……〔29〕

如此，东汉初的《永平故事》等（汉魏故事），当隋文帝时期、北宋时期等国制上的变革之际，一再成为参照的对象。将成于王莽世纪的礼—法内组结构视为中国的古典国制，其缘由正在于此。

（附记：本章中文版初刊周东平、朱腾主编《法律史译评》第五卷[上海：中西书局，2017年]，张娜译。收入本书时，由徐冲对译文进行了若干调整，以合全书体例。）

注释

〔1〕与东汉初再定位相关的史料如下。

（1）洛阳迁都：“（建武元年）十月癸丑，车驾入洛阳，幸南宫却非殿，遂定都焉。”（《后汉书》卷一《光武帝纪》）

（2）畿内制度：东汉初开始设置司隶校尉部（包括三辅、三河、弘农七郡）。

（3）设置三公：建武元年七月辛未任命大司徒邓禹，丁丑任命大司空王梁，壬午任命大司马吴汉。（《后汉书》卷一《光武帝纪》）

（4）十二州牧：东汉初开始设置。建武十八年，“是岁，罢州

牧，置刺史”。（《后汉书》卷一《光武帝纪》）

（5）南北郊祀：南郊设置于建武二年，参照（8）社稷。北郊在“（中元）二年正月辛未，初立北郊祀后土”。（《后汉书》卷一《光武帝纪》）

（6）迎气（五郊）：永平二年，“是岁，始迎气于五郊”。（《后汉书》卷二《明帝纪》）

（7）七庙合祀：建武十九年，昭穆定位；二十六年，禘祫祭祀。（参考《后汉书》卷三五《张纯列传》）

（8）官稷、社稷：“（建武二年正月）壬子，起高庙，建社稷于洛阳，立郊兆于城南。”（《后汉书》卷一《光武帝纪》）

（9）辟雍（明堂、灵台）：中元元年，“是岁，初起明堂、灵台、辟雍及北郊兆域”（《后汉书》卷一《光武帝纪》）；“明帝永平二年（59）三月，上始帅群臣躬养三老五更于辟雍。行大射礼。郡县道行乡饮酒于学校，皆祀圣师周公、孔子，牲以犬。”（《续汉书·礼仪志上》）

（10）学官：太学设置于建武五年十月“初起太学”（《后汉书》卷一《光武帝纪》）；又“建武二年，封固始侯，拜大司农。帝每征讨四方，常令通居守京师，镇抚百姓，修宫室，起学官”（《后汉书》卷十五《李通列传》）；郡县学官参考（9）“辟雍”条《续汉书·礼仪志上》。

（11）二王后：“（建武二年）五月庚辰……封周后姬常为周承休公”，“（五年二月）壬申，封殷后孔安为殷绍嘉公”。（《后汉书》卷一《光武帝纪》）

（12）孔子子孙：“（建武十四年）夏四月辛巳，封孔子后志为褒成侯。”（《后汉书》卷一《光武帝纪》。另参照卷七九《儒林列传上·孔僖》）

（13）乐制改革：永平三年“八月戊辰，改大乐为大予乐。”（《后汉书》卷二《明帝纪》。另参照卷三五《曹褒列传》）

（14）天下之号：通过再受命继承汉。

〔2〕以下列出八人相关史料。序号与正文序号相对应。

（1）伏湛：“至王莽时为绣衣执法，使督大奸，迁后队属正。……（建武二年）征拜尚书，使典定旧制。……是岁（建武三年）奏行乡饮酒礼，遂施行之。”（《后汉书》卷二六《伏湛列传》）

（2）侯霸：“王莽初……迁随宰。……再迁为执法制奸。……后为淮平大尹。……建武四年，光武征霸与车驾会寿春，拜尚书令。时无故典，朝廷又少旧臣，霸明习故事，收录遗文，条奏前世善政法度有益于时者，皆施行之。每春下宽大之诏，奉四时之令，皆霸所建也。”（《后汉书》卷二六《侯霸列传》）

（3）杜林：“初为郡吏。王莽败，盗贼起。……将细弱俱客河西。……明年（建武七年），大议郊祀制，多以为周郊后稷，汉当祀尧。诏复下公卿议，议者佥同。帝亦然之。林独以为，周室之兴，祚由后稷，汉业特起，功不缘尧。祖宗故事，所宜因循。定从林议。”（《后汉书》卷二七《杜林列传》。又《续汉书·郊祀志上》也有相关记载。）

（4）樊鯈：“就侍中丁恭受《公羊严氏春秋》。……永平元年，拜长水校尉，与公卿杂定郊祀礼仪，以谶记正五经异说。”（《后汉书》卷三二《樊鯈列传》）

（5）董钧：“习《庆氏礼》……元始中，举明经……永平初，为博士。时草创五郊祭祀，及宗庙礼乐，威仪章服，辄令钧参议，多见从用。”（《后汉书》卷七九下《儒林列传下·董钧》）

（6）桓荣：“永平二年，三雍初成，拜荣为五更。每大射养老礼毕，帝辄引荣及弟子升堂，执经自为下说。”（《后汉书》卷三七《桓荣列传》、《后汉书》卷三五《张纯列传》）

（7）梁松：“松博通经书，明习故事，与诸儒修明堂、辟雍、郊

祀、封禅仪，常与论议，宠幸莫比。光武崩，受遗诏辅政。”（《后汉书》卷三四《梁松列传》）

（8）东平宪王刘苍：“是时中兴三十余年，四方无虞，苍以天下化平，宜修礼乐，乃与公卿共议定南北郊冠冕车服制度，及光武庙登歌八佾舞数，语在《礼乐》、《舆服志》。”（《后汉书》卷四二《光武十王列传·东平宪王苍）》

〔3〕西汉后期有孔光之例。《汉书》卷八一《孔光传》载：“光以高第为尚书，观故事品式，数岁明习汉制及法令。上（成帝）甚信任之。”

〔4〕《汉书》卷九九上《王莽传上》元始五年条：“于是公卿大夫、博士、议郎、列侯（富平侯）张纯等九百二人皆曰：‘圣帝明王招贤劝能，德盛者位高，功大者赏厚。……谨以六艺通义，经文所见，《周官》《礼记》宜于今者，为九命之锡。臣请命锡。’奏可。”

〔5〕相关史料列举如下。

（1）“纯在朝历世，明习故事。建武初，旧章多缺，每有疑议，辄以访纯。自郊庙婚冠丧纪礼仪，多所正定。帝甚重之。”（《后汉书》卷三五《张纯列传》，以下皆同。）

（2）“纯以宗庙未定，昭穆失序，十九年，乃与太仆朱浮共奏言：‘……窃以经义所纪，人事众心，虽实同创革，而名为中兴，宜奉先帝，恭承祭祀者也。元帝以来，宗庙奉祠高皇帝为受命祖，孝文皇帝为太宗，孝武皇帝为世宗，皆如旧制。又立亲庙四世，推南顿君以上尽于舂陵节侯。……臣愚谓宜除今亲庙，以则二帝旧典，愿下有司博采其议。’诏下公卿，大司徒戴涉、大司空窦融议：‘宜以宣、元、成、哀、平五帝四世代今亲庙，宣、元皇帝尊为祖、父，可亲奉祠。成帝以下，有司行事，别为南顿君立皇考庙。其祭上至舂陵节侯，群臣奉祠，以明尊尊之敬，亲亲之恩。’帝从之。是时宗庙未备，自元帝以上，祭于洛阳高庙，成帝以下，祠于长安高

庙，其南顿四世，随所在而祭焉。”

（3）“二十六年，诏纯曰：‘禘、祫之祭，不行已久矣。三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。宜据经典，详为其制。’纯奏曰：‘……汉旧制三年一祫，毁庙主合食高庙，存庙主未尝合祭。元始五年，诸王公列侯庙会，始为禘祭。又前十八年亲幸长安，亦行此礼。礼说三年一闰，天气小备；五年再闰，天气大备。故三年一祫，五年一禘。禘之为言谛，谛定昭穆尊卑之义也。禘祭以夏四月，夏者阳气在上，阴气在下，故正尊卑之义也。祫祭以冬十月，冬者五谷成熟，物备礼成，故合聚饮食也。斯典之废，于兹八年，谓可如礼施行，以时定议。’帝从之。自是祫、禘遂定。”

（4）“纯以圣王之建辟雍，所以崇尊礼义，既富而教者也。乃案《七经谶》、《明堂图》、《河间古辟雍记》、《孝武太山明堂制度》，及平帝时议，欲具奏之。未及上，会博士桓荣上言宜立辟雍、明堂，章下三公、太常，而纯议同荣，帝乃许之。”

（5）“三十年，纯奏上宜封禅，曰：‘自古受命而帝，治世之隆，必有封禅，以告成功焉。……宜及嘉时，遵唐帝之典，继孝武之业，以二月东巡狩，封于岱宗，明中兴，勒功勋，复祖统，报天神，禅梁父，祀地祇，传祚子孙，万世之基也。’中元元年，帝乃东巡岱宗，以纯视御史大夫从，并上元封旧仪及刻石文。三月，薨，谥曰节侯。”

〔6〕尚书故事、尚书旧事也被称为南宫故事、汉家旧事、汉家故事、汉家制度等。小论在以上这些称呼的代表意义上使用“汉家故事”一词。学界有把“汉家”狭义地理解为汉帝室的倾向（广濑薰雄[2010]），不过汉家通常是汉朝之谓。例如《北堂书钞》卷六十“尚书郎”条引谢承《后汉书》曰：“杨高，字清达，拜尚书郎，转左丞。自在台阁，闲练汉家故事，前后上表，陈国政便宜。”可知“汉家故事”积聚于尚书台。又《汉书》卷二九《张汤传》载：“放子纯嗣侯，恭俭自修，明习汉家制度故事，有敬侯遗风。”张纯“明习故事”一事，参照前揭注〔5〕之（1）。指的

就是汉家制度、汉家故事。又袁宏《后汉纪》卷九《孝明帝纪上》永平四年十二月条载："陵乡侯梁松下狱死。松有才能，明习汉家故事"。关于梁松"明习故事"，参照前揭注〔2〕之（7）。

又广濑薰雄[2010]将汉家故事与官制、廷尉行事相联系进行综合性分析，揭示了法制相关故事的具体内容，指出在无数故事之中，于统治事业上受到重视的是尚书故事和廷尉故事（第258页）。管见所及，东汉时期并没有史料能证明存在"廷尉故事"这种故事。"汉家故事"的积聚地是尚书台和禁中。不过如广濑所述，与法制相关的行事、故事，和律令、决事比等一起收集、保管于廷尉府的可能性也是有的（参照后揭注〔22〕）。

〔7〕《太平御览》卷五九三引《风俗通义》曰："光武中兴以来，五曹诏书题乡亭壁。岁补正，多有阙谬。"东汉历代的诏敕被记在地方乡亭的墙壁上。可知与故事一样，诏敕也积聚于尚书台，并传达到地方。

〔8〕因为关系到禁中，所以事例不多。如《后汉书》卷五五《章帝八王列传·清河孝王刘庆》载："永元四年，帝移幸北宫章德殿，讲于白虎观，庆得入省宿止。帝将诛窦氏，欲得《外戚传》，惧左右不敢使，乃令庆私从千乘王求，夜独内之；又令庆传语中常侍郑众，求索故事。（李贤注：谓文帝诛薄昭、武帝诛窦婴故事。）"可知北宫省中有故事积聚，并由中常侍负责管理。

〔9〕《后汉书》卷六一《左雄列传》："自雄掌纳言（尚书），多所匡肃，每有章表奏议，台阁以为故事。"

〔10〕《后汉书》卷三三《郑弘列传》："四迁，建初（中）为尚书令。……弘前后所陈有补益王政者，皆著之南宫，以为故事。"

〔11〕《后汉书》卷五四《杨赐列传》："赐遂上书言之。会去位，事留中。后（灵）帝徙南宫，阅录故事，得赐所上张角奏及前侍讲注籍，乃感悟。"

〔12〕《后汉书》卷四八《李法列传》："迁侍中、光禄大夫。岁余，上疏以为朝政苛碎，违永平、建初故事；宦官权重，椒房宠

盛。”

〔13〕《后汉书》卷四六《陈宠列传》：“三迁，肃宗初，为尚书。是时承永平故事，吏政尚严切，尚书决事率近于重。”

〔14〕《续汉书·祭祀志上》：“建武元年，光武即位于鄗，为坛营于鄗之阳。祭告天地，采用元始中郊祭故事”；“（建武）二年正月，初制郊兆于洛阳城南七里，依鄗。采元始中故事”；“上许梁松等奏，乃求元封时封禅故事，议封禅施用”；“（建武三十二年二月）二十五日甲午，禅，祭地于梁阴，以高后配，山川群神从，如元始中北郊故事。”《续汉书·祭祀志中》：“（建武）三十三年正月辛未，郊。……如元始中故事。”“迎时气，五郊之兆。自永平中，以礼谶及月令有五郊迎气服色，因采元始中故事，兆五郊于洛阳四方。”“安帝即位，元初六年，以《尚书》欧阳家说，谓六宗者，在天地四方之中，为上下四方之宗。以元始中故事，谓六宗易六子之气、日、月、雷公、风伯、山泽者为非是。”《续汉书·祭祀志下》：“（建武）二十六年，有诏问张纯，禘祫之礼不施行几年。纯奏……旧制，三年一祫，毁庙主合食高庙，存庙主未常合。元始五年，始行禘礼。”

〔15〕《后汉书》卷七《桓帝纪》永兴二年三月癸卯条：“诏曰……其舆服制度有踰侈长饰者，皆宜损省。郡县务存俭约，申明旧令，如永平故事。”

〔16〕《后汉书》卷四六《陈忠列传》：“至建元（光）中，尚书令祝讽、尚书孟布等奏，以为：孝文皇帝定约礼之制，光武皇帝绝告宁之典，贻则万世，诚不可改。宜复建武故事。”

〔17〕《汉书》卷七四《魏相传》：“相明《易经》，有师法，好观汉故事及便宜章奏，以为古今异制，方今务在奉行故事而已。数条汉兴已来国家便宜行事，及贤臣贾谊、晁错、董仲舒等所言，奏请施行之，曰：‘……窃伏观先帝圣德仁恩之厚，勤劳天下，垂意黎庶，……慰安元元，便利百姓之道甚备。臣相不能悉陈，昧死奏故事诏书凡二十三事……。’上施行其策。”

〔18〕《汉书》卷三六《楚元王传附刘向传》载：“既冠，以行修饬

擢为谏大夫。是时，宣帝循武帝故事，招选名儒俊才置左右。”又《汉书》卷六四下《王褒传》载：“王褒字子渊，蜀人也。宣帝时修武帝故事，讲论六艺群书，博尽奇异之好。”又《汉书》卷七二《王吉传》载：“是时宣帝颇修武帝故事，宫室车服盛于昭帝。”又《汉书》卷八六《何武传》载：“是时，宣帝循武帝故事，求通达茂异士，召见武等于宣室。”

〔19〕《汉书》卷九三《佞幸传》载：“石显字君房，济南人；弘恭，沛人也。……宣帝时任中书官，恭明习法令故事，善为请奏。”相当于禁中尚书的中书官“明习故事”，与朝廷中的尚书“明习故事”相对应。这无疑成为了东汉中期宦官兴起的基础。

〔20〕《后汉书》卷三五《曹褒列传》：“征拜博士。会肃宗欲制定礼乐，元和二年下诏曰：‘《河图》称：赤九会昌，十世以光，十一以兴。《尚书璇机钤》曰：述尧理世，平制礼乐，放唐之文。予末小子，托于数终，曷以缵兴，崇弘祖宗，仁济元元？《帝命验》曰：顺尧考德，题期立象。且三五步骤，优劣殊轨，况予顽陋，无以克堪，虽欲从之，末由也已。每见图书，中心恧焉。’褒知帝旨欲有兴作，乃上疏曰：‘昔者圣人受命而王，莫不制礼作乐，以著功德。功成作乐，化定制礼，所以救世俗，致祯祥，为万姓获福于皇天者也。今皇天降祉，嘉瑞并臻，制作之符，甚于言语。宜定文制，著成汉礼，丕显祖宗盛德之美。’章下太常，太常巢堪以为，一世大典，非褒所定，不可许。帝知群僚拘挛，难与图始，朝廷礼宪，宜时刊立，明年复下诏曰：‘……汉遭秦余，礼坏乐崩，且因循故事，未可观省，有知其说者，各尽所能。’褒省诏，乃叹息谓诸生曰：‘……夫人臣依义显君，竭忠彰王，行之美也。当仁不让，吾何辞哉！’遂复上疏，具陈礼乐之本，制改之意。拜褒侍中，从驾南巡，既还，以事下三公，未及奏，诏召玄武司马班固，问改定礼制之宜。固曰：‘京师诸儒，多能说礼，宜广招集，共议得失。’帝曰：‘谚言作舍道边，三年不成。会礼之家，名为聚讼，互生疑异，笔不得下。昔尧作大章，一夔足矣。’章和元年正月，乃召褒诣嘉德门，令小黄门持班固所上叔孙通《汉仪》十二篇，敕褒曰：‘此制散略，多不合经。今宜依礼条

正，使可施行。于南宫、东观，尽心集作。’褒既受命，乃次序礼事，依准旧典，杂以五经谶记之文，撰次天子至于庶人冠婚吉凶终始制度，以为百五十篇，写以二尺四寸简。其年十二月奏上。帝以众论难一，故但纳之，不复令有司平奏。会帝崩，和帝即位，褒乃为作章句，帝遂以新礼二篇冠。擢褒监羽林左骑。永元四年（私案：袁弘《纪》系三年，是），迁射声校尉。后太尉张酺（私案：《后汉书》卷四《和帝本纪》载“（永元五年）十一月乙丑，太仆张酺为太尉”）、尚书张敏等奏褒擅制汉礼，破乱圣术，宜加刑诛。帝虽寝其奏，而汉礼遂不行。……”

〔21〕关于这一点，袁弘《后汉纪》卷十二《章帝纪下》述曰：“汉遭莽弊，礼坏乐崩，因循故事，多非经典。”《后汉纪》的记载以王莽时期的政治性混乱为前提，应更符合事实。

〔22〕关于叔孙通《汉仪》十二篇，据《汉书》卷二二《礼乐志》所载“汉兴，拨乱反正，日不暇给，犹命叔孙通制礼仪……以通为奉常，遂定仪法，未尽备而通终”，是未完成的书。又后文有言“今（私案：班固撰《汉书》时也）叔孙通所撰礼仪，与律令同录，藏于理官”。即其书直到东汉初都和律令一起收藏于廷尉府，一般不容易看到，也没有作为故事、旧典而被利用。

〔23〕《后汉书》卷四三《朱穆列传》：“于是征拜尚书。穆既深疾宦官，及在台阁，旦夕共事，志欲除之。乃上疏曰：‘案汉故事，中常侍参选士人。建武以后，乃悉用宦官。自延平以来，浸益贵盛。……’帝不纳。后穆因进见，口复陈曰：‘臣闻汉家旧典，置侍中、中常侍各一人，省尚书事，黄门侍郎一人，传发书奏，皆用姓族。……’帝怒，不应。”同样的记载亦见于《后汉纪》卷二三《灵帝纪上》建宁元年（168）条：“（窦）武亦谋之，深纳（陈）蕃言。乃言之于太后曰：‘故事，内官但典门户，给事左右而已。今乃参政事，贵显朝廷，父子兄弟并在列位。天下匈匈，多以为患。今可悉除之。’太后曰：‘此皆天所生，汉元以来世世用事，国之旧典，何可废也？但诛其恶耳。’武性详重，疑而未决。”

〔24〕《后汉书》卷十下《皇后纪下·桓帝懿献梁皇后》载：“明年，

有司奏太后曰：‘……请下三公，太常案礼仪。’奏可。于是悉依孝惠皇帝纳后故事，聘黄金二万斤，纳采雁璧乘马束帛，一如旧典（李贤注：汉[私案：汉下旧有书字，今以意削]旧仪，娉皇后，黄金万斤）。建和元年六月始入掖庭，八月立为皇后。”

〔25〕汉代的外戚被封为列侯时，依据“旧典”，李贤注将其称为汉制、汉故事。《后汉书》卷十上《皇后纪上·明德马皇后》载：“建初元年，欲封爵诸舅，太后不听。明年夏，大旱。言事者以为不封外戚之故，有司因此上奏，宜依旧典（李贤注：汉制，外戚以恩泽封侯，故曰旧典也）。”又《后汉书》卷二三《窦宪列传》载：“明年，诏曰：‘大将军宪，前岁出征，克灭北狄，朝加封赏，固让不受。舅氏旧典，并蒙爵土（李贤注：西汉故事，帝舅皆封侯）。其封宪冠军侯，邑二万户。’”

〔26〕《后汉书》卷三十下《襄楷列传下》载：“永平旧典，诸当重论皆须冬狱，先请后刑，所以重人命也。顷数十岁以来，州郡玩习，又欲避请谳之烦，辄托疾病，多死牢狱。长吏杀生自己，死者多非其罪，魂神冤结，无所归诉，淫厉疾疫，自此而起。”又《后汉纪》卷四《和帝纪》永元九年（97）条载：“窦后崩，舞阴公主兄子梁扈遣从兄擅奏记三府曰：‘《春秋》之义，母以子贵，汉家旧典也。今梁贵人亲育圣躬，而不蒙尊号。……’上复曰：‘于义如何。’（太尉张）酺曰：‘今《春秋》之义，汉家有行事，梁、窦并为名姓，保守河西，以忠获封。窦宪兄弟不轨，太后谤议，籍籍闻于天下。姓族无以逾梁氏，加以亲外家，诚宜尊显。’上曰：‘非君孰为朝廷恩大，家事籍籍，君所知。’上深纳酺言。”

〔27〕作为涉及法的旧典，《后汉书》卷三四《梁统列传》载：“统在朝廷，数陈便宜。以为法令既轻，下奸不胜，宜重刑罚，以遵旧典。乃上疏曰：‘臣窃见元哀二帝轻殊死之刑以一百二十三事，手杀人者减死一等，自是以后，著为常准，故人轻犯法，吏易杀人。’”关于这一点也可参照前揭注〔26〕《襄楷传》。作为涉及礼乐的内容，《后汉纪》卷九《明帝纪》永平三年条载：“秋八月，有司议世祖庙乐，东平王仓（苍）议曰：‘汉制旧典，宗庙各

奏其乐，不必相袭，以明其德也。高帝受命龙兴，诛暴秦，天下各得其所，作武德之舞。孝文皇帝躬行节俭，泽施四海，制盛德之舞。光武皇帝受命中兴，拨乱反正，登封告成，功德巍巍。夫歌所以咏德，舞所以象功，庙乐宜曰大武之舞。’从之。”

〔28〕关于《汉旧仪》，《隋书》卷三三《经籍志二·史部·仪注篇》著录“《汉旧仪》四卷，卫敬仲撰”。宋陈振孙《直斋书录解题》卷六《史部·职官类》著录“《汉官旧仪》三卷，汉议郎东海卫宏敬仲撰”。此书于宋代之前缩减为三卷，之后散逸。现行二卷本是据《永乐大典》的辑录本。

〔29〕《文献通考》卷一八七《经籍考·经部·仪注类》“太常因革礼”条附雁湖李氏跋，记载编纂之事曰：“时知制诰张环奏以为国朝礼不合古制，欲命大臣与礼官厘正□绎，然后传之永久。苏先生争之，以为今亦编集故事，使后世毋忘之耳，非曰制为典礼，遂使遵而行也。遇事而载之，不择善恶，是记事之体也”。针对主张宋礼不合古制的张环，编纂的中心人物苏洵解释此番仍是编集故事。以故事、先例为优先，也为北宋时期的礼经编纂所继承。

第五章　宫阙与园林
——三至六世纪中国皇帝权力的空间构成

前言

前近代中国专制国家中皇帝权力的政治结构，最为象征性地表现于首都的政治空间配置上。本章与下一章，以都城之中心——宫城的空间配置与环绕都城的各种祭仪装置为考察对象，而将明确中国古代王权的政治性、意识形态性特质作为课题。本章首先考察由宫城空间配置所见中国古代王权的特质，尤其关注三世纪开始以太极殿为中心的宫城之政治空间与各种装置的样态。

三世纪至六世纪的中国社会，即使是在以专制国家形态为特征的前近代中国，也可以说是独具个性的时代。专制国家官僚机构的上层部分，被具有特定出身的家族世袭性地独占，并形成了贵族阶层。这是其最为显著的现象。存在将这一时代作为贵族制社会来认识的权威学说也是很自然的。但即使是在这样的权力结构之中，权力的最终权限仍然收敛于自天接受委任的天子——皇帝，以皇帝与百姓作为其基本阶级的政治结构贯穿根本。这一政治结构的根本，在曹魏明帝所创始的以太极殿为中心的宫城之空间配置上象征性地刻下了烙印。本章从天子与生民或者皇帝与百姓（民众）之间直接联系的视角出发，对应该说是皇帝权力核心的六朝时期宫城的空间构成进行考察，明确其中所表现出的皇帝权力的意识形态特质，同时也尝试对展演皇帝与民众之间直接政治关系的意识形态装置进行探求。

第一节　皇帝权力与天下的结构

如前屡次所述，皇帝权力的根源，即中国古代王权的支配意识形态，可以说是来自天的。天下乃是为天穹所覆盖的正方形大地（天圆地方），是天所生民众（生民）居住的政治空间。但是生民没有统治自己的能力。为了统治这些缺乏自治能力的生民，为天委任了统治权

力的有德者即为天子。而天子一人是无法实现统治的，于是又有三公九卿以下的官僚、官吏协助其进行统治。

天下具有如此由天子—官人—生民所组成的政治结构。虽因时期不同而有所差异，但大致是被理解为方三千里、方五千里和方万里的方形领域。现在为了便于理解，以结构最为简单的《礼记·王制篇》、《吕氏春秋·审分览·慎势篇》中方三千里的天下（图1）为前提，参照《周礼·考工记·匠人》中的都城（图2）和《王制篇》、《孟子·滕文公篇》中的井田（图3），对天下、都城与耕地之样态作一概观，并观察其特征之所在。

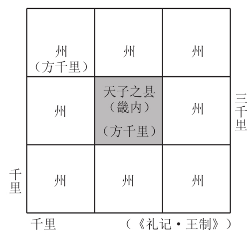


图1　天下、九州（方三千里）

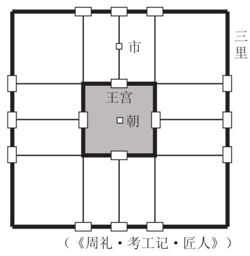


图2　王城（方九里）

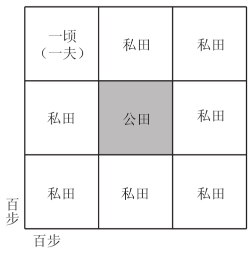


图3　井田制（方一里，三百步）

《吕氏春秋·慎势篇》是这样表现天下之样态的：

> 凡冠带之国，舟车之所通，不用象译狄鞮，方三千里。古之王者，择天下之中而立国，择国之中而立宫，择宫之中而立庙。天子之地，方千里以为国，所以极治任也。

据此，天子以位于九州所构成天下之中央的一州方千里作为畿内，编成为自己的直辖领域。又在位于此畿内中央方九里的领域内修筑都城，在位于都城中央方三里的领域内建造宫城，进而在其中心方百步（1夫＝1顷＝约1.9公顷）的领域内设置朝廷（或宗庙）。再来看地方。方三千里的全天下，以方一里＝九顷（夫）的井田为基本单位而编成，各井田在其中心配置一夫的公田。也就是说，天下、都城、耕地的所有领域，都被区划为由九个部分所组成的井字型，并各自以“公”为核心来构造“公”的重层结构。

据加藤常賢[1980]，“公”本意指氏族社会中作为公共建筑物的公宫，而氏族长转为世袭制后就独占了这一公宫，氏族长也就被称为公了。都城、宫城位于“公”之重层的中心，而位于宫城中心一夫（方百步）的朝廷，则被定位为位于“公”之重层结构最上层的“公”中之“公”。天子，是作为天下之“公”——中枢而君临天下的。

不过，中国古代的专制国家，并不一定是上述观念性国家领域结构在地上的完整实现。观念本身有多种变化。而在观念与实态的相互关系中，现实的政治上层建筑被创造出来。

前述的天子—生民关系，实态上是十数万到数十万官僚装置对数百万到一千万户编户百姓的支配，构成了皇帝—百姓这样的基本阶级关系。作为家与家之间的关系，可以将其再次观念性地理解为公家与私家（百姓之家）之间的关系。被称为天下的家，是由公家与百姓之家所组合成立的。百姓之家，根据各自的职业区分接受士籍（士）、乡户籍（农）、市籍（工、商）这样不同的户籍编成，被编成为士、农、工、商四民所组成的民众（渡辺[1994]）。构成其大部的农民，实际上包含了自进行小规模奴隶制经营的富豪层到进行小家族经营的贫农层，但是在观念上都被定位为世袭占有一夫＝百亩土地并对皇帝／

公家承担贡租、贡赋义务的分田农民。《礼记·王制》、《孟子》所谓保有“百亩之分”的井田农民是其观念形态。而王莽时期王田制下的农民与均田制下保有百亩口分田的农民，则是其被政治性规定的现实形态。这些分田农民，乃是拥有普天、率土的天子之天下方三千里（方万里）的分有之人，构成了皇帝之国家性土地所有与百姓支配的观念性基础（渡辺[1986]）。

如此，皇帝是天子的具体存在形态，天下百姓则是生民的具体存在形态。皇帝作为百姓之父母而君临天下。皇帝为了实现其支配，维持其权力，必须不断对生民／百姓实现其德。德之实现通过各种善政而达成，但这并非仅仅只是来自皇帝的单向施予，另一方面也通过双向之场来达成，即还有为天子／皇帝直接接触生民／百姓之声而准备的机会与装置。这样的“场”，正是设置于天下之“公”重层结构中心都城、宫城之正门的阙门，是为阙门所代表的各种装置及其中所执行的礼仪。

第二节　宫城的空间构成与阙门

一、六朝太极宫型宫城的基本结构与特征

要理解阙门的政治意识形态机能，对包括阙门在内的宫城全体空间构成的考察是不可缺少的。阙门所实现的各种政治机能，必须作为以太极殿为中心所构成的魏晋南北朝时期宫城、都城制度整体中的一环来考察。

以太极殿为中心的宫阙制度，是在三国时期由魏明帝创建的。其构想虽然继承了东汉洛阳宫的各种要素，但是却具有完全独特的结构。这一曹魏洛阳宫亦为南朝江南的建康台城（图4、5）、北魏末期的平城宫及洛阳宫（图6）、东魏邺南城（图7）的宫城所继承（更不用说西晋洛阳宫了），直到隋大兴宫（唐太极宫）才被废止。这些宫阙的结构，因为都是以魏晋洛阳宫的结构为规范而建造，所以基本都是同一的。在注意到各宫城具体差异的同时，这里先对其基本结构进行描述。

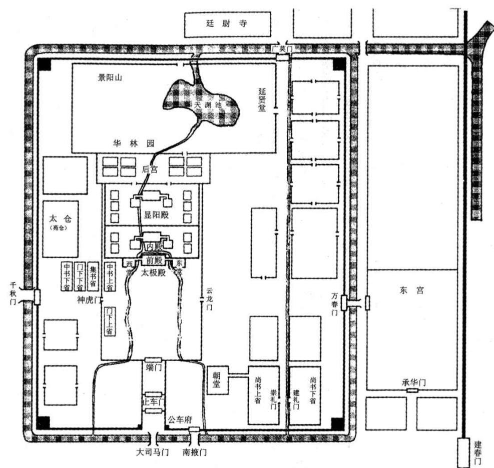


图4　宋齐建康宫城图（参考[郭1999]，有较大修订）

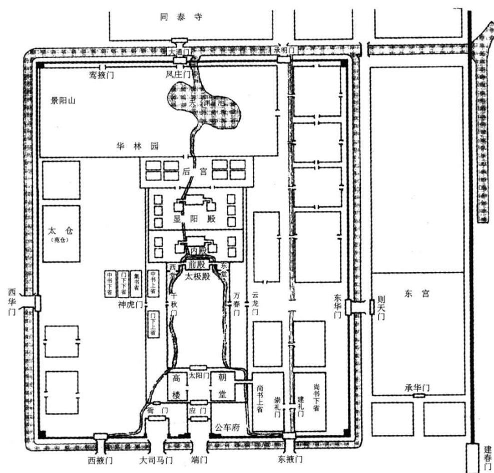


图5　梁陈建康宫城图（参考[郭1999]，有较大修订）

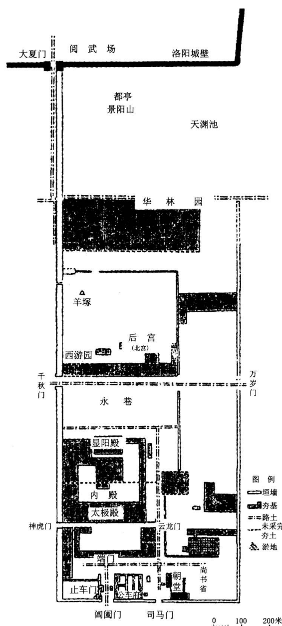


图6　北魏洛阳宫图（以《考古》1973年所载宫城平面图为基础绘制）

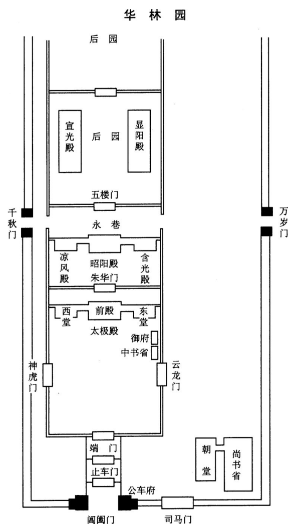


图7　北齐邺南城宫城图（据顾炎武《历代帝王宅京记》绘制）

宫城内部首先是东西二分。宫城东部，由司马门（建康台城为阊阖门、南掖门）、朝堂、尚书省、卫尉府等各机关构成，乃是应该被

称为中朝的政治空间。宫城西部，则是以宫殿为中心的皇帝朝政空间，构成了为墙垣所包围的宫阙。这一皇帝朝政空间，又自南向北由四个直接相连的领域构成。第一为位于宫城最南端的正门阊阖门（建康台城为大司马门，梁、陈为端门）与阙门以及各种相关装置。第二为作为正寝的太极殿（前殿、东西堂）与内殿，构成了阙门、阊阖门以北的朝政中枢空间。中书省、门下省、散骑省等内朝诸机关就附属其中。太极殿以北接续着第三个空间，是作为皇后、皇太后正殿的昭阳殿（显阳殿）与后宫的内寝空间。[1]再向北部，则是作为第四个领域的华林园等园林空间扩展开来，达至都城北壁。在这里，都城与宫城的北壁是一致的（建康宫与台城北壁一致）。

在皇帝专用的四个朝政空间中，构成其中枢的，不用说是以太极殿为中心的正寝空间。关于其政治机能的一部分，因为已有相关研究，就不再讨论了（渡辺[1996]，吉田歓[2002]）。这里想通过回顾曹魏明帝建设太极宫型宫阙的经过，来观察太极宫型宫阙所具备的特征。

在东汉末年动乱中化为灰烬的洛阳宫，采取的是南宫、北宫的两宫制。随着曹魏的成立，自第一代皇帝文帝以来，就计划着实现以北宫为中心的洛阳宫的再建。而正式完成了这一重建的，是第二代皇帝明帝。他于青龙三年（235）在东汉洛阳城北宫德阳殿遗址上建造了太极殿，在朱雀阙遗址上建造了阊阖门，[2]对芳林园（华林园）进行整备，同时还在太极殿等各宫殿北侧建造了掖庭八坊，也一并整备了后宫制度。[3]

青龙五年（237）三月，明帝采用重臣高堂隆的建议，采用以青龙五年三月为景初元年四月的景初历，同时服色尊黄，祭祀牺牲用白从地统（商正）等，果断施行了服色、历法的改定（《三国志》卷二五《高堂隆传》）。进而在这一年夏天，明帝制定七庙制，确立了祖先祭祀的规范（《三国志》卷五《后妃传·文昭甄皇后传》），又于十月建造圜丘，十二月冬至在那里举行了郊祀（祭天仪礼）。[4]服色、历法的改定，天子七庙制的制定，圜丘、郊祀制度的确立，是构成王朝成立的必要条件，宣示着曹魏王朝的正式成立。

正是在这一年，明帝计划了对宫城的进一步整备，于芳林园建造景阳山，于太极殿北建造昭阳殿，在取自长安的各种金属饰物之外，

还新铸铜人二具，立于司马门外。据说在这些建设之中，皇帝躬自表率，动员了公卿以下至于太学生数万人参与。[5]曹魏洛阳宫的完成，与王朝诸制度的完成是同步的，毋宁说构成了其核心内容。

在这一曹魏洛阳宫的建设过程中，应该注意的是，宫城配置模拟了天上的星象配置。[6]《水经注》卷一六《谷水注》载魏明帝“上法太极”而建造了太极殿，东晋孝武帝太元三年（378）建造的建康新宫追模洛阳太极殿，也是“皆仰模玄象”（《建康实录》卷九孝武皇帝太元三年正月条）。徐陵亦颂梁之太极殿云“法氐象亢，王者之位已尊”，“信可以齐三光而示宇宙，会万国而朝诸侯”。[7]

宫城的基本配置亦模拟天象之紫宫（紫微宫）。太极殿、昭阳殿与后宫，模拟了紫微宫中北极五星与勾陈六星的配置。据《晋书》卷一一《天文志》，北极五星的纽星（主星）为天之枢轴，最为明亮的第二星相当于管辖太阳的帝王。勾陈六星为后宫，相当于大帝的正妃，也是大帝的日常住居所在。其北侧四星被称为“女御宫”，象征着天子御妻（女官）八十一人。[8]另外，紫微宫门内东南角有尚书五星，象征着尚书八座。[9]尚书的这一位置也与其在太极宫型宫阙中的位置一致。而位于东方之“角”星宿的二星被当作了“天阙”，其中间为天门，内侧为“天庭（天之朝廷）”。[10]太极宫型宫阙的正门，是以阙为其装置的阊阖门。阊阖，本来就有“天门”之意（“阊，阊阖，天门也。”《说文·第一二篇上》）。《水经注·谷水注》说北魏洛阳宫“今阊阖门外夹建巨阙，以应天宿”，即为其实例。地上的宫城，是对应于天上的紫微宫而建造的。

自战国时期以来中国就存在着天人相关的观念，圣人“观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下”（《周易·贲·彖传》），即应根据天所垂示的吉凶之象来指导政治。作为天子所应施行最高祭祀的圜丘郊祀——祭天礼仪与模拟紫微宫而建的太极宫型宫阙，在景初元年达至完成有其必然性。天子／皇帝权力的根源来自天，而天具象于星象；在地上再次构拟星象，则显示了在整体上意欲将天上秩序与地上秩序皆据为己有的企图。虽然在只是局限于宫城内部空间构成这一点上暴露出了不足，但仍然显示了自天接受委任的六朝时期皇帝权力所特有的对世界的领有方式，即“法氐象亢，王者之位已尊”，“信可以齐

三光而示宇宙，会万国而朝诸侯”（徐陵）。

二、宫城正门及其诸装置

要在与生民/百姓之间的关系中把握皇帝权力时，成为其最重要装置的，是位于太极殿之南的宫城正门，即阊阖门（大司马门、端门）。构成与民众之间连接点的各种装置配置于此。一为设于其前方左右两边的一对阙门，一为公车府（署）。阙门是政治性的场，公车府则是实现其政治机能的行政组织。虽然两者是紧密结合的，但这里还是想分别进行论述。首先从阙门开始。

阙门自先秦时代就已经存在了，因为带有望楼，又被称为观。在汉代的字书中，阙与观被定义为相同之物（《尔雅·释宫》：“观谓之阙。”《说文解字·一二篇上》：“阙，门观也。”）关于其形状，《释名·释宫室第一七》载：“阙在门两旁，中央阙然为道也。”晋崔豹《古今注》卷上进一步详述如下：

> 阙，观也。古每门树两观于其前，所以标表宫门也。其上可居，登之则可远观，故谓之观。人臣将朝至此，则思其所阙多少，故谓之阙。其上皆丹垩，其下皆画云气仙灵奇禽怪兽，昭示四方焉。

作为其形状的具体例子，除现存标识嵩山圣域的登封三阙等汉代遗构外，也散见于汉代画像石中（陈明达[1961]）。图8即为其例。图9为想象平面图。



图8　门与阙（《山东画像石选集》，齐鲁书社，1982年）

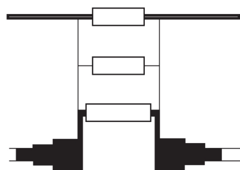


图9　阙门平面概念图

关于阙门的含义，《水经注》卷一六《谷水注》引《白虎通》曰："门必有阙者何？阙者，所以饰门。别尊卑也。"另外，《续汉书·五行志第一七》刘昭注引《风俗通》应劭之言亦曰："夫礼设阙观，所以饰门，章于至尊，悬诸象魏，示民礼法也。"阙门位于建筑物的正门之前，作为区别圣界与俗界的标识而设立于各种场所，不仅仅限于宫城。在宫城的场合，阙门是将天子／皇帝之至尊自俗界区别出来，并对民众阐明皇帝所具现的礼法与秩序的装置。

关于后者礼法与秩序的阐明，《礼记·礼运篇》孔颖达疏引《尔雅·释宫》孙炎注曰："宫门双阙者，旧县法象，使民观之处，因谓之阙。"这一解释基于《周礼》。《周礼·天官·冢宰》载："正月之吉，始和布治于邦国都鄙，乃县治象之法于象魏（注：郑司农云，象魏，阙也），使万民观治象，挟日而敛之。"阙又被称为象魏。象魏，二字都有崇高之意（孙诒让《周礼正义》卷四《天官·冢宰》）。这是于高耸阙门之

上揭示国法，使秩序之样态周知于民众与天下的装置。

天监七年（508）正月，在建康宫城的端门建造了神龙阙，在大司马门建立了仁虎阙（白虎阙）。陆显在歌颂这一盛事的《石阙铭·序》中言及了历代之阙，概况其机能为："或以听穷省冤，或以布治悬法，或以表正王居，或以光崇帝里。"（《文选》卷五六）在装饰天子/皇帝与宫城/帝都的同时，阙的这一使秩序样态周知于天下的机能，具体是由被称为公车府的行政组织来承担的。下面就让我们把目光转向公车府。

关于公车府的职掌，《宋书》卷四〇《百官志下》载：

> 公车令，一人。掌受章奏。秦有公车司马令，属卫尉，汉因之，掌宫南阙门。凡吏民上章，四方贡献，及征诣公车者，皆掌之。晋江左以来，直云公车令。

据此，六朝时期阙门与公车府的机能包括：①自官僚、百姓直接向皇帝提出上章场合的传达装置；②辟召机能（民间隐逸之士、逸才的官吏选用）；③与州、郡等地方组织和被称为夷狄的异民族之间外交关系的传达之场，等等。阙门与公车府，在区别皇帝居住的圣界与外界的同时，也发挥着连接两者的作用。

在此想考察一下作为其最本质机能的上章、上奏文受理机能——"诣阙上书"。汉代以来，自臣下向天子提出的文书有章、奏、表、驳议四种。其中，章是"谢恩陈事，诣阙通者也"（《独断》卷上）。这种上章，无关身份，任何人都可以向皇帝呈报。东汉王符《潜夫论·爱日篇第一八》记述东汉第二代皇帝明帝之语曰：

> 孝明皇帝尝问："今旦何得无上书者？"左右对曰："反支故。"帝曰："民既废农远来诣阙，而复使避反支，是则又夺其日而冤之也。"乃敕公车受章，无避反支。

可见明帝几乎每天都浏览民众的上章。〔11〕

据说曹魏明帝也"听受吏民士庶上书，一月之中至数十百封，虽

文辞鄙陋，犹览省究竟，意无厌倦”（《三国志》卷三《明帝纪》末裴松之注引《魏书》）。前凉索振在对凉王张重华的谏言中也陈诉说：“昔世祖（武帝司马炎）即位，躬亲万机，章奏诣阙，报不终日，故能隆中兴之业，定万世之功。今章奏停滞，动经时月，下情不得上达，哀穷困于囹圄。”（《晋书》卷八六《张重华传》）仅通过阙与公车府而上达的上书，一月即达百通。有所作为的皇帝，就是通过对于这些案件的省览来直接进行处理的。

“诣阙上书”的具体内容，主要是冤罪的再审请求。其次引人注目的，是要求显彰施行善政之地方官的民众上书。〔12〕而相反的控诉地方官非法的民众上书，可以说近于没有。〔13〕北魏文成帝太安元年（455）六月的诏敕，对于派遣到地方州郡视察的三十名使者，在明确其职务的同时，还鼓励百姓若“使者受财，断察不平，听诣公车上诉”。〔14〕如果没有从中央政府派遣的使者，地方官员的不正行为就不能被揭发。另外即使派遣了使者也有在当地被笼络的可能。大概应该考虑到史料的倾向问题。

公车府也设置有专门受理对皇帝的谏言与越级上诉的装置。天监元年（502）四月，刚刚即位的梁武帝，在公车府的谤木（诽谤之木）与肺石旁设置了函箱。对于中央高级官僚闭口不言的问题，可投书于谤木函，而对于地方大姓、豪族侵害百姓问题的投诉，可投书于肺石函，二者分开设置。〔15〕其在何种程度上有效并不明了，但这些装置明显是自阙门与公车府的本质机能中扩展出来的。

对于不能书写文章的庶民，也准备了与上书等同的装置，即登闻鼓。所谓登闻鼓，就是在出现了通常的行政与司法手续不能解决的问题或者百姓、官吏请求再申冤罪的场合，用来击打的一面大鼓。〔16〕关于晋、南朝登闻鼓的设置场所并没有留下确切史料。而北魏的平城宫规定，“阙左悬登闻鼓，人有穷冤则挝鼓，公车上奏其表”（《魏书》卷一一一《刑罚志》）。洛阳宫则是“今阙前水南道右，置登闻鼓以纳谏”（《水经注》卷一六《谷水注》）。可见登闻鼓也是与阙和公车府相关的装置，是与汉代以来的诣阙上书制密切相关的制度。

与阙门为请求冤罪再审之场相关，阙还具有作为犯罪者放免之场的机能。象征这一机能的是金鸡的设置。如佐竹昭氏[1998]所详细考

察的那样，在中国古代，值即位、改元、立后、立太子及其他庆事之际，会发布赦令，根据所设置的各种分类，实施对于囚犯、犯罪者的放免。在记录北齐邺都的《邺中记》（顾炎武《历代宅京记》卷一二引）中，有如下与阊阖门和阙相关的大赦记事：

> 清都观在阊阖门上，其观两相屈曲，为阁数十间，连阙而上。……天子讲武、观兵及大赦登观临轩，其上坐容千人，下亦数百。

由此可略知包括阙在内的阊阖门之威容。在了解这一威容之后，下面进一步介绍以设置金鸡为特色的赦宥礼仪。这一礼仪自北魏至宋金时代一直持续。

据《隋书》卷二五《刑法志》，北齐时“赦日，则武库令设金鸡及鼓于阊阖门外之右。勒集囚徒于阙前，挝鼓千声，释枷锁焉”。关于这一赦宥礼仪，佐竹昭、中村裕一氏等有概括介绍和对其特征的分析（佐竹[1998]，中村[1991]），沈家本《历代赦考》卷一〇《赦仪》也详细介绍了北齐至金代的事例。据这些研究，北齐的赦宥礼仪基本被继承至金代。

这里要问的是，为何设置金鸡呢？据唐代之例，金鸡高四尺（约124厘米），黄金饰首，置于七丈（约22米）长竿之上，口衔七尺（约2.2米）绛幡。[17]这应该是继承了北魏以来的传统。关于这一金鸡，北齐宋孝王《关东风俗传》中有如下对话：

> 宋孝王尝问先达司马膺之云后魏、北齐赦日建金鸡事。膺之曰：“按《海中星占》‘天鸡星动，必当有赦’。盖王者以鸡为赦候。”按其所设，其制始于后魏，不知起自何帝也。（《大唐六典》卷一六《卫尉寺》注引《关东风俗传》）

金鸡的赦宥礼仪，如黄金饰首所象征的，仍然是与星象及相关占星术相关联的。

《开元占经》卷六五《石氏中官占上一·贯索占十》引《黄帝占》云：“天牢中常有系星三。以甲子、丙子、戊子、庚子、壬子暮视

之，其一星去，有喜事；其二星去，有赐令爵禄之事；三星尽去，人君令德赦天下。”鸡、系二字均属古音一六部，可通用。可以说是与无机性的系星相关的赦宥转化为了天鸡星这样的具象，又进一步具象化为金鸡赦宥礼仪了。

这一礼仪实施的舞台是被称为天门的阊阖门与阙，同时属于皇帝大权的赦宥也与天空星象关联很深。在天上秩序与天下秩序的相关关系中，这一礼仪象征性地显示了天子—生民关系的样态。

在南朝，阙亦为赦宥之场。不过，如金鸡这样的象征性赦宥礼仪，管见所及是没有的。《颜氏家训·风操篇第六》所述被弹劾者之子弟所应采取的礼仪或许可以看作其替代：

> 梁世被系劾者，子孙弟侄，皆诣阙三日，露跣陈谢；子孙有官，自陈解职。子则草屩麤衣，蓬头垢面，周章道路，要候执事，叩头流血，申诉冤枉。

这里皇帝并未直接出场，但是阙门也被定位为进行向皇帝请求赦罪或者再审行为的场所。

皇帝／天子依据来自天的委任支配不能自治的生民／百姓。与生民／百姓之间的直接交流乃是皇帝／天子意识形态性的义务。而其施行之场正是阙及其各种装置，它们在与天象的密切关联之下得到配置。

第三节　华林园与皇帝审判

阙门是向皇帝直接请求冤罪再审与皇帝进行赦宥之场。既然如此，那么作为其中间过程的皇帝审判，又是在什么样的场里，以何种方式进行的呢？这里登场的是于构成宫阙第四领域的华林园中进行的皇帝直接审判，其与太极宫正门阊阖门和阙正处于对极位置。

表1　皇帝审判（听讼）的场所

朝代	年　　代	场所、对象	出　　典
曹魏	明帝太和三年(229)十月	改平望观为听讼观	《三国志》卷三《明帝纪》
西晋	武帝泰始四年(268)十二月	听讼观·廷尉洛阳狱囚	《晋书》卷三《武帝纪》
	武帝泰始五年(269)正月	听讼观·囚徒	《晋书》卷三《武帝纪》
	武帝泰始十年(274)六月	听讼观·囚徒	《晋书》卷三《武帝纪》
东晋	元帝建武元年(317)十一月	新作听讼观	《晋书》卷六《元帝纪》
	安帝元兴二年(403)十二月	桓玄临听讼观·囚徒	《资治通鉴》卷一一三
宋	武帝永初元年(420)十二月	华林园延贤堂	《宋书》卷三《武帝纪》
	武帝永初二年(421)四月	华林园	《宋书》卷三《武帝纪》
	武帝永初二年(421)五月	华林园	《宋书》卷三《武帝纪》
	武帝永初二年(421)八月	华林园	《宋书》卷三《武帝纪》
	武帝永初二年(421)十月	华林园延贤堂	《宋书》卷三《武帝纪》
	文帝元嘉三年(426)五月	华林园延贤堂	《宋书》卷五《文帝纪》
	文帝元嘉三年(426)五月	华林园延贤堂	《宋书》卷五《文帝纪》
	文帝元嘉三年(426)六月	华林园延贤堂(2次)	《宋书》卷五《文帝纪》
	文帝元嘉五年(428)十月	华林园延贤堂	《宋书》卷五《文帝纪》
	文帝元嘉八年(431)三月	华林园延贤堂	《宋书》卷五《文帝纪》
	孝武帝元嘉三十年(453)十月	阅武堂	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝孝建三年(456)六月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明元年(457)五月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明元年(457)八月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》

续表

朝代	年　　代	场所、对象	出　　典
	孝武帝大明元年(457)十二月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明二年(458)三月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明二年(458)八月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明二年(458)闰十二月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明三年(459)四月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明三年(459)十二月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明四年(460)五月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明四年(460)九月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明四年(460)十二月	华林园	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明五年(461)五月	阅武堂	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明七年(462)九月	廷尉讯狱囚	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明七年(462)十月	江宁县讯狱囚	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	孝武帝大明七年(462)十一月	溧阳、永世、丹阳县囚	《宋书》卷六《孝武帝纪》
	后废帝元徽三年(475)四月	中堂	《宋书》卷九《后废帝纪》
南齐	武帝永明三年(485)八月	中堂	《南齐书》卷三《武帝纪》
陈	武帝永定元年(557)十月	华林园·囚徒	《陈书》卷二《高祖纪下》
	武帝永定二年(558)三月	华林园后堂	《陈书》卷二《高祖纪下》
	武帝永定中	更造听讼殿	《建康实录》卷十二
	文帝天嘉元年(560)八月	华林园景阳殿	《陈书》卷三《世祖纪》

续表

朝代	年　　代	场所、对象	出　　典
北魏	孝文帝太和四年(480)四月	廷尉籍坊二狱・囚徒	《魏书》卷七上《高祖纪》
	孝文帝太和四年(480)闰七月	虎圈・囚徒	《魏书》卷七上《高祖纪》
	孝文帝太和十五年(491)五月	东明观・决疑狱	《魏书》卷七上《高祖纪》
	孝文帝太和十七年(493)五月	朝堂・囚徒	《魏书》卷七上《高祖纪》
	孝文帝太和二十年(496)二月	华林园都亭(2次)	《魏书》卷七下《高祖纪》
	孝文帝太和二十年(496)八月	华林园都亭(2次)	《魏书》卷七下《高祖纪》
	宣武帝永平元年(508)六月	修听讼观	《魏书》卷八《世祖纪》
	宣武帝永平二年(509)五月	华林园都亭	《魏书》卷八《世祖纪》
	出帝太昌元年(532)六月	华林园・纳讼	《魏书》卷十一《出帝纪》
	出帝太昌元年(532)六月	显阳殿・纳讼	《魏书》卷十一《出帝纪》
	出帝太昌元年(532)七月	显阳殿・亲理冤狱	《魏书》卷十一《出帝纪》
	出帝太昌二年(533)五月	华林园	《魏书》卷十一《出帝纪》
	出帝太昌三年(534)六月	华林园都亭・纳讼	《魏书》卷十一《出帝纪》
东魏	孝静帝天平四年(537)六月	华林园	《魏书》卷十二《孝静帝纪》
	孝静帝元象元年(538)六月	华林都堂(都亭)	《魏书》卷十二《孝静帝纪》
北齐	文宣帝天保六年(555)三月	昭阳殿・决狱	《北史》卷七《齐本纪中》
	废帝乾明元年(560)二月	芳林园・亲录囚徒	《北史》卷七《齐本纪中》
	武成帝河清二年(563)正月	华林园都亭	《北史》卷八《齐本纪下》

表1《皇帝审判（听讼）的场所》归纳整理了魏晋南北朝时期皇帝审判实施的场所与对象。虽然不一定充分，但可以看出其倾向性。其中进行皇帝审判最多的是华林园，其次是与其邻接的听讼观、后宫（显阳殿、昭阳殿）。

关于华林园，村上嘉実氏有综合研究（村上[1974]）。据他的研究，简单地说，华林园乃是皇帝游乐之地。华林园中，以景阳山、天渊池为代表，诸堂、诸观、诸殿精华并立，成为皇帝的游园之场，同时也举办文艺、学术沙龙与宴会。其中格外引人注目的，就是在华林园内延贤堂与都亭等处举行的皇帝审判。

在这样的皇帝审判中，除对大狱（重要案件）的直接审判之外，还进行对关押于都城牢狱中囚犯的再审——即“录囚”。由皇帝进行的再审，意味着直接释放囚犯，与阙门的释放犯罪者和发布大赦是相关联的。下面就来观察一下这种园林审判成为常态的经过。

成为六朝时期园林审判之前奏的，也是曹魏明帝所设置的听讼观及在那里开始进行的审判。据说明帝常言，“狱者，天下之性命”。太和三年（229）十月明帝改平望观为听讼观，审讯大狱（重要案件）时常常驾临听讼观审理。〔18〕听讼观的皇帝审判，其后成为常例，一直持续到东晋时期。桓玄刚刚篡夺东晋帝位进入建康宫后，就驾临听讼观对囚徒实行再审，不问罪之轻重，全部放免。〔19〕但是进入刘宋

时期以后，皇帝审判的场所，无论南北朝都转移到了华林园中。

《水经注》卷一六《谷水注》曰：“谷水又东，枝分南入华林园。……其水自天渊池东出华林园，径听讼观南。”据此可知，听讼观邻接华林园东侧。[20]刘宋时期以后皇帝审判向着华林园后退，北朝末期更退向显阳殿、昭阳殿，而太极殿上的朝政也可以看到向内殿、后房后退的相同倾向（渡辺[1996]，第72页）。

不过华林园的审判、审问也试行了一定的制度化，即文帝元嘉三年（426）五月开始的三讯制度。《南史》卷二《宋本纪中》文帝元嘉三年五月条载：“丙午，临延贤堂听讼，自是每岁三讯。”同书孝武帝大明元年（457）五月条亦载：“癸酉，听讼于华林园。自是，非巡狩军役，则车驾岁三临讯。”

关于这一“三讯”，《资治通鉴》卷一二〇元嘉三年五月条胡三省注，引用了《周礼·秋官·小司寇》中的“三刺”制度来加以解说。所谓“三刺”，是指经三个阶段的审问后，决定是否有罪再加以处刑。被咨询者第一阶段为群臣，第二阶段为群吏，第三阶段为万民。但小司寇的任务是“掌外朝政务，招万民审问”。[21]“三刺”乃是《周礼》中小司寇所掌管的外朝高级审判，与六朝时期皇帝施行的后宫园林审判性质不同。故不从胡注。

若再看表1，可以明了元嘉三年及大明年间，一年三次实施了皇帝审判。“三讯”如字面意思所见，应该就是指一年三次的皇帝直接审判。进一步说，三也意指“多”，指一年可以多次对囚犯实施再审。表1所示即为如此。

皇帝在实施园林审判的同时，也面向首都和近郊郡县的监狱施行囚犯再审，进而在地方视察（巡狩）之际也在各地进行巡回审判。[22]其中特别要指出北魏宣武帝与灵太后的申讼车巡行。关于宣武帝的申讼车巡行，未知其详，但还有灵太后的事例残留下来。宣武帝死后，代替年幼的孝明帝掌握朝政的灵太后“敕造申讼车，时御焉，出自云龙大司马门，从宫西北，入自千秋门，以纳冤讼”（《魏书》卷一三《宣武灵皇后传》）。应该注意的是，太后所经路线是自位于小阳的东面云龙门出发，穿过南面司马门，再通过阊阖门（天门）前，自宫城西

北返回显阳殿。这说明这一巡行本身象征的是太阳（天象）之运行。[23]六朝时期有很多皇帝都将园林审判或者巡回审判比拟为天象之运行，作为“天下统治之生命”而频繁实施。

据沈家本《历代赦考》卷一二对历代“录囚”制度的考察，作为对囚犯再审的“录囚”，在汉代是以地方官为中心的官僚之任，为其后的历代王朝所继承。魏晋六朝时期的特征在于，在新宫城北部的园林中，由皇帝进行的再审判登场了。这种于中央政府进行的囚犯再审，在唐代变化为在朝堂等地实施的皇帝礼仪性“虑囚（录囚）”与五日一次进行的法官（大理寺）实务性“虑囚（录囚）”，进一步制度化。皇帝施行的直接再审是六朝时期出现的特别事物，在唐代变换形式后被继承下去。这一变化的动因出现在六朝后期，尤其是在试图以官僚制为基础推进统治的梁武帝时期。梁武帝并没有举行园林审判，而是通过整备法官、狱官组织，来谋求“录囚”的制度化。[24]六朝时期成立的听讼观、华林园中皇帝直接再审与汉代以来官僚所进行的实务性再审统合在一起，就成为唐代以降中央政府的“录囚”制度。

那么，为何六朝时期实施了园林审判形式的皇帝审判呢？原因是多种多样的。第一是由于皇帝政治自身向宫阙内部，尤其是向后宫后退，权力发挥的方式矮小化了。桓玄刚刚篡夺东晋帝位后就驾临听讼观对囚徒实行再审，已如前述。对于这一行为，与对乞丐的施舍一起，史官评价为“其好行小惠如此”（《晋书》卷九九《桓玄传》）。这是在无意之中道出了实情。对于皇帝的园林审判缄默不语的史官，对于篡位失败者，就可以大胆讲出其本质所在了。园林中的“录囚”，不过只是小惠而已。

第二则是由于贵族制对于官僚制机能的麻痹。举个典型的例子。王敬弘出于南朝第一贵族琅琊王氏一族，“元嘉三年，为尚书仆射。关署文案，初不省读。尝豫听讼，上问以疑狱，敬弘不对。上变色，问左右：‘何故不以讯牒副仆射？’敬弘曰：‘臣乃得讯牒读之，政自不解。’上甚不悦”（《宋书》卷六六《王敬弘传》）。贵族往往回避实务性官职。行政最高责任者对政务如此不负责任，这样的体制能够成立，官僚制的机能麻痹也就是不可避免的了。不过，这种说明过于一般化，与作为本章主题的皇帝权力空间构成的说明也不属于一个层次。从本

章讨论中所引出的六朝时期的园林审判，尤其是皇帝施行的囚犯再审的独特性，应该是出于如下理由。

在作为皇帝游乐之地的园林或者后宫施行皇帝直接审判，是因为刑狱、审判等属于阴事。在阴阳思想中，与刑狱、审判相关的事象属阴，被配置于北方。担当司法的廷尉等官府也被配置于都城之北。[25]与此相对，阙门所在的宫城南面正门则属阳。自作为宇宙根源的太极产生两仪，即天地与阴阳，阴阳进而生发四象（春夏秋冬），又进而生成万物，这乃是易之原理（《周易·系辞上传》）。皇帝执行朝政的太极殿是王权的根源，但当与位于其北的显阳殿相对时，皇后与皇帝就有阴阳分出的关系。那么位于其外延的阙门与园林也就成为阴阳对峙了。构成宫阙的四个领域，显现为采取了以太极殿为中心的阴阳生成的空间配置。在阙门所传达的冤罪再审请求与在园林所执行的皇帝审判，就这样以阴阳对转的形式在皇帝的朝政空间中实现了和谐，作为可将皇帝之德普及于天下百姓的意识形态装置而发挥作用。

结语

前近代中国专制国家中皇帝权力的编成形态，在其首都的政治空间配置上最为象征性地表现出来。本章从皇帝与民众之间的直接联系视角出发，尝试考察了六朝时期可称之为首都之根本的宫城的空间配置。

六朝时期宫城空间配置的特征在于，效仿天空的星象配置，将其在地上再次构拟。这是缘于如下看法的存在：作为天子的皇帝权力根源来自天，天与天下（地上）的政治存在着密切的对应关系。曹魏明帝将这种天人相应的关系积极摄入宫城结构之中。与其构想相关的太极宫型宫城，也包含了其中所履行的政务与园林审判的样态，在其后的三百五十年间被继承下去，得以作为一个时代而成立。这是在整体性上意欲将天上世界和地上世界都据为己有的企图，虽然在仅局限于宫城内部的空间构成这一点上暴露了不足，但仍然显示了六朝时期皇帝权力所特有的领有世界的方式。

这一太极宫型宫城，到隋唐时期发生了可以说是根本性的变革。

第一，阙门与公车府被废止了，其机能全部转移到了配置于唐长安城正门承天门前的东西朝堂上去了。傅熹年氏[1973]对唐大明宫含元殿进行过考察，指出其同于太极宫承天门，相当于外朝，并认为含元殿两侧所建造的栖凤阁与翔鸾阁继承了阙。从形态上说，这无疑是正确的见解。但是，唐代的朝堂，既是受理来自官僚、民众上表之场，同时也在那里设置了肺石、登闻鼓，还是接待外国使节的地方（渡辺[1996]，第94—97页）。若考虑到汉代以来阙门与公车府的机能，应该说隋唐时期的朝堂才是其后继装置。结果，本是官僚集议之场的东汉六朝以来的朝堂，就发生了本质性的改变；其机能的一部分，被完全成为外朝机关的尚书省都堂之集议所继承。

第二，位于太极殿北侧的掖庭与后宫，在唐代太极宫中变成配置于太极殿西侧了。而本来配置于宫城之外的皇太子东宫，在唐代也转移到了太极宫内的东部。唐代的太极宫，变成东侧配置东宫，西侧配置掖庭宫，被再编为东西轴分布。与此相对应，本是皇帝朝政之场的太极前殿与东堂、西堂，在太极宫被再编为太极殿、两仪殿，在大明宫被再编为宣政殿、紫宸殿，从东西轴转换为南北轴了（渡辺[1996]，第88页）。宫城的空间构成，发生了根本性的改变。

第三，园林仍然继续保留在宫城内的北部，但园林审判本身则解体了。隋唐时期，中央政府所进行的囚犯再审，变化为在朝堂等处的皇帝礼仪性“虑囚（录囚）”与五日一次的法官实务性“虑囚（录囚）”。园林机能的一部分，被分配到宫城外北部占地广大的西苑、禁苑中去了。

总之，模拟天空星象配置的六朝时期太极宫型宫城配置——即对全世界的领有形态，至此就解体了。可以看到，作为天子的唐代皇帝权力配置，开放了局促于宫阙之中的六朝权力配置，向着以都城全体为舞台的空间构成而展开（妹尾[1992]）。

注释

〔1〕昭阳殿、显阳殿是皇后的正殿。关于这一点，《玉海》卷一六一载：“山谦之《丹阳记》，太极殿，周制路寝也。……洛宫之

号，起自魏。东西堂亦魏制。于周小寝也。皇后正殿曰显阳。东曰含章，西曰徽音，又洛宫之旧也。”将昭阳殿改称显阳殿，是为了避武帝之父司马昭之讳。

〔2〕《文馆词林》卷六九五魏曹植《毁甄城故殿令》载：“大魏龙兴，只人尺土，非复汉有。是以咸阳则魏之西都，伊洛为魏之东都。故夷朱雀而树阊阖，平德阳而建泰极。”另外，关于建造太极宫，《三国志》卷二《文帝纪》黄初元年十二月条裴松之案语、《水经注》卷一六《谷水注》等史料都说是以东汉洛阳宫南宫为基础的，我以前也将其作为依据（渡辺[1996]，第64页）。但是如果参照曹植此文与晋以后洛阳宫宫城配置的话，显然是以北宫为基础的。在此谨作订正。

〔3〕《三国志》卷三《明帝纪》青龙三年（235）三月条载：“是时，大治洛阳宫，起昭阳、太极殿，筑总章观。”裴松之注引《魏略》曰：“是年起太极诸殿，筑总章观，高十余丈，建翔凤于其上；又于芳林园中起陂池，楫櫂越歌；又于列殿之北，立八坊，诸才人以次序处其中，贵人夫人以上，转南附焉，其秩石拟百官之数。……备如汉西京之制，筑阊阖诸门阙外罘罳。”而之所以将芳林园改称华林园，是为了避曹魏第三代皇帝齐王芳之讳。

〔4〕《三国志》卷三《明帝纪》景初元年十月条载：“乙卯，营洛阳南委粟山为圜丘。十二月壬子冬至，始祀。”

〔5〕《三国志》卷二五《高堂隆传》载：“帝愈增崇宫殿，彫饰观阁，凿太行之石英，采谷城之文石，起景阳山于芳林之园，建昭阳殿于太极之北，铸作黄龙凤皇奇伟之兽，饰金墉、陵云台、陵霄阙。百役繁兴，作者万数，公卿以下至于学生，莫不展力，帝乃躬自掘土以率之。”又《三国志》卷三《明帝纪》景初元年十月条裴松之注引《魏略》曰：“是岁，徙长安诸钟簴、骆驼、铜人、承露盘。盘折，铜人重不可致，留于霸城。大发铜铸作铜人二，号曰翁仲，列坐于司马门外。又铸黄龙、凤皇各一，龙高四丈，凤高三丈余，置内殿前。起土山于芳林园西北陬，使公卿群僚皆负土成山，树松竹杂木善草于其上，捕山禽杂兽置其中。”

〔6〕承金子裕之氏教示，关于以北阙制与北斗崇拜之关系为代表的宫阙与星象之间的关系，有滝川政次郎氏[1967]的先驱性考察。滝川论文中有都城与阴阳思想之关系等与本章相关的重要见解。但滝川氏认为北阙制创始自北魏洛阳宫。另外关于曹魏洛阳宫太极殿的成立过程及其与星象的关系，可以参考最近的吉田歓氏[2002]。

〔7〕《徐孝穆集》卷八《太极殿铭序》（梁太极殿）载："太极殿者，法氐象亢，王者之位已尊；左平右墄，天子之堂为贵。……信可以齐三光而示宇宙，会万国而朝诸侯。"

〔8〕《晋书》卷一一《天文志》载："北极五星，钩陈六星，皆在紫宫中。北极，北辰最尊者也，其纽星，天之枢也。天运无穷，三光迭耀，而极星不移，故曰'居其所而众星共之'。第一星主月，太子也。第二星主日，帝王也；亦太乙之坐，谓最赤明者也。第三星主五星，庶子也。中星不明，主不用事；右星不明，太子忧。钩陈，后宫也，大帝之正妃也，大帝之常居也。北四星曰女御宫，八十一御妻之象也。钩陈口中一星曰天皇大帝。"

〔9〕《晋书》卷一一《天文志》载："紫宫垣十五星……东垣下五星曰天柱，建政教，悬图法。门内东南维五星曰尚书，主纳言，夙夜谘谋；龙作纳言，此之象也。"又《太平御览》卷六引《大象列星图》载："尚书五星在紫微宫门内东南之隅。此八座大臣之象。"

〔10〕《晋书》卷一一《天文志》载："东方。角二星为天关，其间天门也，其内天庭也。"

〔11〕关于反支之日，《后汉书·王符列传第三九》引《潜夫论·爱日篇》李贤注曰："凡反支日，用月朔为正。戌、亥朔一日反支，申、酉朔二日反支，午、未朔三日反支，辰、巳朔四日反支，寅、卯朔五日反支，子、丑朔六日反支。见阴阳书也。"乃是根据月朔十二支规定的忌日。

〔12〕地方民众显彰地方官善政之例，有《梁书》卷二九《南康简王萧绩传》："（天监）十七年，出为使持节、都督南北兖徐青冀

五州诸军事、南兖州刺史，在州著称。寻有诏征还，民曹嘉乐等三百七十人诣阙上表，称绩尤异一十五条，乞留州任，优诏许之。”又《北史》卷五〇《辛术传》载：“出为清河太守，政有能名。追授并州长史，遭父忧去职。清河父老数百人，诣阙上书，请立碑颂德。”

〔13〕民众控诉地方官之例，管见所及只有两例。《魏书》卷二〇《安乐王长乐传》载：“承明元年拜太尉，出为定州刺史。鞭挞豪右，顿辱衣冠，多不奉法，为人所患。百姓诣阙讼其过。高祖罚杖三十。”又《北史》卷二七《郦道元传》载：“后试守鲁阳郡……道元在郡，山蛮伏其威名，不敢为寇。延昌中，为东荆州刺史，威猛为政，如在冀州。蛮人诣阙讼其刻峻，请前刺史寇祖礼。及以遣戍兵七十人送道元还京，二人并坐免官。”前者之上诉主体为豪右，后者为异民族。

〔14〕《魏书》卷五《高宗纪》太安元年六月条载：“癸酉，诏曰：‘夫为治者，因宜以设官，举贤以任职，故上下和平，民无怨谤。若官非其人，奸邪在位，则政教陵迟，至于凋薄。思明黜陟，以隆治道。今遣尚书穆伏真等三十人，巡行州郡，观察风俗。入其境，农不垦殖，田亩多荒，则徭役不时，废于力也；耆老饭蔬食，少壮无衣褐，则聚敛烦数，匮于财也；闾里空虚，民多流散，则绥导无方，疏于恩也；盗贼公行，劫夺不息，则威禁不设，失于刑也；众谤并兴，大小嗟怨，善人隐伏，佞邪当途，则为法混淆，昏于政也。诸如此比，黜而戮之。善于政者，褒而赏之。其有阿枉不能自申，听诣使告状，使者检治。若信清能，众所称美，诬告以求直，反其罪。使者受财，断察不平，听诣公车上诉。其不孝父母，不顺尊长，为吏奸暴，及为盗贼，各具以名上。其容隐者，以所匿之罪罪之。’”又《魏书》卷三《太宗明元纪》神瑞元年（414）条载：“冬十一月壬午，诏使者巡行诸州，校阅守宰资财，非自家所赍，悉簿为赃。诏守宰不如法，听民（《北史》作百姓）诣阙告言之。”民众对地方政治的控诉，是皇帝应该特别加以注意的，可见相当困难。对比于歌颂地方官善政的例子之多，显然缺乏平衡。

〔15〕《梁书》卷二《武帝本纪中》天监元年四月条载："癸酉，诏曰：'……可于公车府谤木肺石傍各置一函。若肉食莫言，山阿欲有横议，投谤木函。……夫大政侵小，豪门陵贱，四民已穷，九重莫达。若欲自申，并可投肺石函。'"又谤木被称为"诽谤之木"，见崔豹《古今注·问答释义第八》："程雅问曰：尧设诽谤之木，何也？答曰，今之华表木也。以横木交柱头状若花也。形似桔槔。大路交衢悉施焉。或谓之表木，以表王者纳谏也。亦以表识衢路也。秦乃除之，汉始复修焉。今西京谓之交午木。"是为了天子听纳谏言而设置的装置，今天北京天安门前之华表犹存其名。关于肺石，《周礼·大司寇》载："以肺石达穷民，凡远近惸独老幼之欲有复于上而其长弗达者，立于肺石，三日，士听其辞，以告于上，而罪其长。"肺石是赤色之石，是天下无告之民若在其上站立三天以表决心就能够呈报冤状的装置。两者都是与"诣阙上书"有本质性关联的装置。

〔16〕《梁书》卷四二《臧厥传》载："厥前后居职，所掌之局大事及兰台廷尉所不能决者，敕并付厥。厥辨断精详，咸得其理。厥卒后，有挝登闻鼓诉者，求付清直舍人（中书通事舍人）。高祖曰：'臧厥既亡，此事便无可付。'其见知如此。"

〔17〕《新唐书》卷四八《百官志》少府中尚署条："赦日，树金鸡于仗南，竿长七丈，有鸡高四尺，黄金饰首，衔绛幡长七尺，承以彩盘，维以绛绳，将作监供焉。击□鼓千声，集百官、父老、囚徒。坊小儿得鸡首者官以钱购，或取绛幡而已。"

〔18〕《三国志》卷三《明帝纪》太和三年条载："冬十月，改平望观曰听讼观。帝常言'狱者，天下之性命也'，每断大狱，常幸观临听之。"

〔19〕《晋书》卷九九《桓玄传》载："玄入建康宫……是月，玄临听讼观阅囚徒，罪无轻重，多被原放。有干舆乞者，时或恤之。其好行小惠如此。"

〔20〕《水经注》卷一六《谷水注》载："谷水又东，枝分南入华林园。……又径瑶华宫南，历景阳山北，山有都亭。……其水东注

天渊池……其水自天渊池东出华林园，径听讼观南。”又关于北魏听讼观，《魏书》卷八世宗纪永平元年（508）六月条载：“壬申，诏曰：‘慎狱重刑，著于往诰。朕御兹宝历，明鉴未远，断决烦疑，实有攸愧。可依洛阳旧园，修听讼观，农隙起功，及冬令就。当与王公卿士亲临录问。’”又《魏书》卷一〇《孝庄纪》建义元年（528）五月条载：“丙寅，诏曰：‘自孝昌之季，法令昏泯，怀忠守素，拥隔莫申，深怨宿憾，控告靡所。其有事在通途，横被疑异，名例无爽，枉见排抑，或选举不平，或赋役烦苛，诸如此者不可具说。其有诉人经公车注不合者，悉集华林东门，朕当亲理冤狱，以申积滞。’”华林东门之再审也与听讼观的位置相关。

〔21〕《周礼·秋官·小司寇》载：“小司寇之职，掌外朝之政，以致万民而询焉。……以三刺断庶民狱讼之中：一曰讯群臣，二曰讯群吏，三曰讯万民。听民之所刺宥，以施上服下服之刑。”

〔22〕如《宋书》卷六《孝武帝本纪》大明四年（460）条载：“十二月乙未，上于华林园听讼。辛丑，车驾幸廷尉寺，凡囚系咸悉原遣。……丁未，车驾幸建康县，原放狱囚。”又《宋书》卷六《孝武帝本纪》大明五年条载：“九月……丁卯，行幸琅邪郡，囚系悉原遣。”又《宋书》卷六《孝武帝本纪》大明七年条载：“八月……丁丑……车驾幸建康秣陵县讯狱囚。……九月……乙未，车驾幸廷尉讯狱囚。……冬十月……戊申，车驾巡南豫州。……癸丑，行幸江宁县讯狱囚。……十一月丙子，曲赦南豫州殊死以下。……上于行所讯溧阳、永世、丹阳县囚。……乙未，原放行狱徒系。”

〔23〕关于灵太后的申讼车巡行象征着太阳之运行，是承冈村秀典氏的教示。

〔24〕《梁书》卷二《武帝本纪中》天监五年四月条载：“甲寅，诏曰：‘朕昧旦斋居，惟刑是恤，三辟五听，寝兴载怀。故陈肺石于都街，增官司于诏狱，殷勲亲览，小大以情。而明慎未洽，囹圄尚壅，永言纳隍，在予兴愧。凡犴狱之所，可遣法官近侍，递录囚徒，如有枉滞，以时奏闻。’”而与这样的倾向不同，自刘宋末

期至南齐时期，有时在阅武堂与中堂（其后改称听讼堂、仪贤堂）等宫城外的军礼、军事性质设施中举行审判。其中的意义现在尚未明了。

〔25〕如《春秋繁露·阴阳位篇第四七》载："是故阳以南方为位，以北方为休；阴以北方为位，以南方为休。"同书《阴阳义篇第四九》载："天地之常，一阴一阳。阳者天之德也，阴者天之刑也。"同书《五刑相生篇第五九》载："北方者水，执法司寇也。……至清廉平，赂遗不受，请谒不听，据法听讼，无有所阿，孔子是也。为鲁司寇，断狱屯屯，与众共之，不敢自专。是死者不恨，生者不怨。"

第六章　古代中国的王权与祭祀——以南郊祭天礼仪为中心

前言

皇帝权力中基于正统意识形态儒学的国土观念与各种礼仪、祭祀及国家制度得到整体性的整备，是以纪元前后交替期为中心的西汉末至东汉初约百年间的事情，其时政治主导者为王莽。于此成立的国家框架，作为中国的古典国制，给其后中国古代国家的成立带来了根本性的影响。

于都城南郊现场展演中国古代王权（即天子=皇帝权力）正统性的祭天礼仪也成立于西汉末东汉初，此后一直到1911年清朝灭亡都还在举行。而以祭天礼仪为代表的郊祀制度，借由环绕都城的诸祭坛与装置经年施行。环绕都城的诸祭坛的存在，是赋予中国都城制度显著特色的装置，亦与祭天礼仪一起成立于西汉末东汉初。

关于包括祭天礼仪在内的郊祀制度，此前有清无名氏《历代郊祀志》一卷（《学海类编》集余二“事功”所收），考察了上古至于明代的沿革。最近日本则有金子修一[2001]、小島毅[1989]、妹尾達彦[1998]诸氏，从制度沿革与支持这一制度的思想两方面进行了分析。本章即以这些研究为基础，尝试对诸祭坛的结构进行分析，其中尤其关注与天下观念相关，作为其意识形态装置而建造的圜丘坛，考察中国古代王权通过祭天礼仪与环绕都城的诸祭坛而自我定义出的皇帝权力的特质。并以此为参照点，对古代日本三度举行的祭天礼仪之特征进行比较史性的考察，而对第一章所考察的日本律令制下天下观念的独特性作一补充论述。

第一节　中国古代王权的二重性——天子与皇帝

众所周知，中国古代的王权，拥有天子与皇帝两个称号。西嶋定生氏从这两个称号的区别出发继续推进，首次将天子与皇帝所构成王权的二重性作为问题，对皇帝权力的机能分化作了深刻揭示。西嶋氏考察了皇帝六玺制度，明确其中存在着天子三玺与皇帝三玺的区别，天子玺用于蛮夷（外国）与祭祀，皇帝玺则面向国内政治（西嶋[1983a]）；进而主张汉代的即位礼仪是由天子即位—皇帝即位两个阶段所组成的（西嶋[1983c]）。其后，尾形勇氏关于即位礼仪的考察，金子修一氏关于玉玺制度、即位礼仪的考察，都对西嶋说进行了展开（尾形[1982]，金子[2001]）。西嶋、尾形、金子诸氏的见解，尤其是关于即位二阶段说，受到了多方面的批评，在尾形、金子两氏的见解中也作了若干修正。但是皇帝权力是由天子与皇帝两种机能所构成的，换言之即中国古代王权的二重性，却可以说已经成为了共识（小島毅[1991]）。

这里想作为问题的，是与天下观念相关所表现出的中国古代王权的二重性。中国的天子＝皇帝，为何能够实现对于广大土地与民众——即传统中国国土观念所说的天下——的支配呢？天子＝皇帝需要不断对其支配的正统性作出说明。其说明原理包括如下两个方面。第一是权力来源与正统性的说明，即所谓来自天之受命，这与作为天子的王权相关。第二是关于权力继承的说明，凭借的是来自王朝创始者、受命者之血统，这与作为皇帝的王权相关。

先来考虑第一个说明原理。天子的权力根源，即中国古代王权的支配意识形态，来自天。西汉末年的谷永即清楚地说：

> 臣闻天生烝民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。（《汉书》卷八五《谷永传》）

天下是为天穹所覆盖的正方形大地（天圆地方），是天所生民众（生民）居住的政治空间。但是生民没有自己统治的能力。为了统治这些缺乏自治能力的民众，为天委任了统治权力的有德者就是天子。

而天子一人是无法统治的，于是有三公九卿以下的官僚、官吏来协助天子统治。这种传统中国皇帝权力的根源，甚至于国家观念，都借由天以及天下之类的词语最为概况性地表现出来。如第二章所述，天下观念出现于战国时代，其后渐渐整备，于西汉末年确立起来。

天子权力，是来自天之委任的统治。因此天子如果失去了德，天命就会被授予新的有德者，王朝更替由是发生。《礼记·礼运篇》将这种选择、委任有德贤者持续统治天下的情形称为“天下为公”，定义为大同之世的理想状态。[1]谷永所指出的“天下为天下之天下”的定义，也是从战国时代末期开始就有人主张的。这种对天下绝对公共性的提倡，与“天下为公”这样的意识形态有很深的关联。那么天子为了德之证明，就要不断举行天之祭祀，以实现宇宙、天地与人类社会之间的和谐，并祈祷天命的永续。

另一个说明原理是所谓的权力继承，凭借的是自王朝创始者、受命者（庙号为太祖、高祖等）而来的血统。例如，上元三年（677）唐高宗李治欲让位于则天武后之时，郝处俊反对说：

> 况天下者，高祖、太宗二圣之天下，非陛下之天下也。陛下正合谨守宗庙，传之子孙，诚不可持国与人，有私于后族。（《旧唐书》卷八四本传）

这种“天下乃高祖（太祖、太宗）之天下”的句子，在汉代以后的史乘中频繁出现。[2]如汉景帝与其弟梁孝王相约传位时，窦婴反对道：“天下者，高祖天下，父子相传，汉之约也，上何以得传梁王？”（《汉书》卷五二《窦婴传》）。皇帝权力的正统性被求之于王朝的创始者、受命者时，作为其子孙的历代皇帝，就只有通过举行祭祀创业者及其继承者的宗庙祭祀，才能确认自己的权力渊源。《礼记·礼运篇》将这种把皇帝权力作为一家私有之物而传之子孙的情形称之为“天下为私”，定位为小康之世。[3]在此根据凭借实力所获权力及其血统而来的继承被揭示出来。皇帝为了证明其权力继承的正统性，就必须不断举行作为祖先祭祀的宗庙之祭祀。

天子＝皇帝之天下支配的两个说明原理，通过祭天礼仪与宗庙祭

祀这样两种礼仪的执行而得到了具体展演。这两种礼仪也被定位为中国古代王权的最高祭仪（大祀）（金子[2001]，妹尾[1992]）。然而，借由祭天礼仪与宗庙祭祀所实现的两个说明原理，即天子权力与皇帝权力的说明原理之间，存在着明显的矛盾。其一为天下的绝对公共性原理（“天下乃天下之天下”），或者是自天授予有德者、贤人的委任统治原理（“天下为公”）。其二为血统原理，认为“天下乃高祖（太祖、太宗）之天下”，是凭借实力取胜得来的，应该由私人家族继承（“天下为家”）。二者之间有明显的矛盾。来自天的天下的绝对公共性，与凭借私人家族与血统、以实力担当之处存在矛盾。

这一矛盾，已经为中国古代王权自身所意识到了。西汉末年刘向所编纂的《说苑》卷一四《至公篇》中记述了一个意味深长的故事。不避冗长，全引其文如下：

> 秦始皇帝既吞天下，乃召群臣而议曰：“古者五帝禅贤，三王世继，孰是？将为之。”博士七十人未对。鲍白令之对曰：“天下官，则禅贤是也；天下家，则世继是也。故五帝以天下为官，三王以天下为家。”秦始皇帝仰天而叹曰：“吾德出于五帝，吾将官天下，谁可使代我后者？”鲍白令之对曰：“陛下行桀、纣之道，欲为五帝之禅，非陛下所能行也。”秦始皇帝大怒曰：“令之前！若何以言我行桀、纣之道也？趣说之，不解则死。”令之对曰：“臣请说之。陛下筑台干云，宫殿五里，建千石之钟，立万石之虡。妇女连百，倡优累千。兴作骊山宫室，至雍相继不绝。所以自奉者，殚天下，竭民力。偏驳自私，不能以及人。陛下所谓自营仅存之主也。何暇比德五帝，欲官天下哉？”始皇闇然无以应之，面有惭色，久之，曰：“令之之言，乃令众丑我。”遂罢谋，无禅意也。

整篇故事之旨趣就在于让中国的第一位皇帝——愿秦之天下万世永存的秦始皇——进行如此问答。这样的情节不见于他处，为《说苑》所独有，大概是西汉后期的作品。宣帝时期，就发生了与这一故事相应的事件。

宣帝（前74—前49在位）推进基于刑法的政治，重用中尚书宦官。对此，司隶校尉盖宽饶上奏批评，结语如下：

> 又引《韩氏易传》言：“五帝官天下，三王家天下，家以传子，官以传贤，若四时之运，功成者去，不得其人则不居其位。”（《汉书》卷七七本传）

盖宽饶的本意是说，官僚的任用要公平，应依四季之序选任适任之人。但是，执金吾某议“以为宽饶指意欲求禅，当大逆不道”。宣帝从其言，以盖宽饶为有罪，下狱。盖宽饶在受辱之前自杀。

这一事件显示，以“天下为公”和“天下为家”为主题的言说，不止是《礼记·礼运篇》，在今已不传的《韩氏易传》中也存在，[4]可以说在儒家经传中形成了一种思潮。而且，在刘氏世袭的汉王朝中，以禅帝位于贤者为至公的“天下为公”思潮还有被视为“大逆不道”的可能。则可以明了“天下为公”与“天下为家”被置于某种微妙的关系之中。主张“天下乃天下之天下，非一人之天下”的谷永之发言，也是共属于这一思潮的。秦始皇与鲍白令之的对话，也是在西汉末期的此种情境中所产生的故事。

“天下为公”、“天下乃天下之天下”与“天下为家”、“天下乃高祖之天下”，理论上明显存在矛盾，在汉代后期的政治动向中被置于微妙关系之中。而在汉末的礼制改革中，经过各种各样的试错之后，借由西汉最末期元始五年（5）成立的南郊祭天礼仪，实现了最终的扬弃。这一扬弃是如何实现的呢？下面试图通过对南郊祭天礼仪的结构分析，来考察中国古代王权的特质。

第二节　中国古代的祭天礼仪

一、环绕都城的祭祀体系

如果对中国历代都城与日本宫都加以比较的话，会发现有很大的不同。就是日本古代都城四周没有常设祭坛。这是为什么呢？一言以

蔽之，是缘于世界观之差异。

中国有所谓天地人三才的思想。在对天、地、人作出区分的基础上，认为三者之间密切相关。皇帝被视为人才的代表，对于天地人三才之和谐（即世界之和谐），基于皇帝之德的政治有着决定性的影响。基于这样的思想，以皇帝居住的都城为中心，以天地人三才之和谐为目标的祭祀体系就逐渐被编成了。

自西汉末期的长安以来，历代中国的都城，都是作为被常设祭坛所环绕的祭仪都市而被构想出来的。具体来看唐代长安的话，可以明确它是以太极宫为中心将都城整体作为宇宙与天体而构想出来的（妹尾達彦[1992]图1）。中国传统宇宙观中有一种盖天说，主张天圆地方，即方形大地为天穹所覆盖。据此，都城被设计为方形，作为皇帝正殿的太极殿、太极宫被置于都城中轴线之北，以与位于天之中轴的太极（北极星）位置相合。都城周围则常设祭坛，举行与四季之序相合的各种祭祀（妹尾[1992]）。

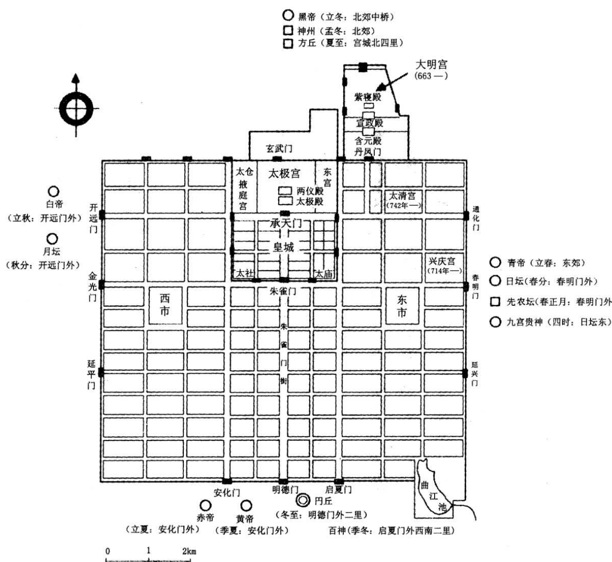


图1　唐长安祭坛图（据妹尾達彦[1992]，有部分改动）

这种都城的样态，今天仍然能够亲睹。现在的北京，自元之大都以来至于整个明清时期均为都城。都城南有著名的天坛与先农坛，东

有日坛（周边为大使馆街），西有月坛，东北有地坛，都已经被辟为公园，变成市民休息的场所了。虽没有唐代长安那么复杂，还是具有祭仪都市之面貌的。

作为祭仪都市的都城之出现，始于西汉末与王莽时期的长安。王莽统合了此前分散于各地的各种祭坛，于元始五年（5）历史上首次在都城长安南郊创立了祭天的上帝坛，在北郊创立了祭地的后土坛（本书第三章）。天为阳之代表，地为阴之代表。南北郊祭祀的成立，意味着将作为宇宙根源的阴阳配置于都城。紧接着，王莽又环绕长安城，建造了表1所示的由天、地、五帝、五部所组成的祭坛与诸庙。〔5〕

表1　西汉长安祭坛一览（《汉书》卷二五《郊祀志下》）

位　　置	帝	神	兆　域	庙	五星	星　　宿
天（阳）南郊	皇天上帝	泰一	泰　畤			
地（阴）北郊	皇地后祇	后土	广　畤			
中央（土）未地	黄　帝	黄灵	后土畤	日、北辰、北斗	填星	中宿、中宫
东方（木）东郊	太　昊	青灵	句芒畤	雷公、风伯	岁星	东宿、东宫
南方（火）南郊	炎　帝	赤灵	祝融畤		荧惑	南宿、南宫
西方（金）西郊	少　皞	白灵	蓐收畤		太白	西宿、西宫
北方（水）北郊	颛　顼	黑灵	玄冥畤	月、雨师	辰星	北宿、北宫

这些祭坛、诸庙，将作为宇宙基本构成要素的阴／阳、木／火／土／金／水之五行及其表现的各种形态都网罗于都城，通过贯穿一年四季的系统祭祀，谋求天、地、人三才的融合与和谐，在祝祭都城与其主人天子＝皇帝的同时，实现对全世界的统合。〔6〕《汉书》卷二五《郊祀志下》总结道：“于是长安旁诸庙兆畤甚盛矣。”西汉在这一年（元始五年）实际上就灭亡了，但其后不久再兴的东汉，将这样的祭祀体系作为“元始故事”加以继承，在都城洛阳周围建造了和长安同样的祀坛。〔7〕而这又为唐代长安城继承下去，其后如今天北京所见的祭坛一直持续到了清末。

二、唐代圜丘的结构——中国传统世界观的凝缩

位于这些常设祭坛顶点成为其核心的，是祭天的圜丘坛（南郊坛）。正月或者冬至之日，在圜丘坛举行祭天礼仪。在唐代，冬至祭天礼仪与夏至之日在方丘举行的皇地祇祭祀相对，构成了对于天地、阴阳的祭祀。最近位于长安外城明德门南郊二里（约1公里）的唐代圜丘坛得到发掘，发掘报告也已出版，因此可以明了其具体形制。下面就先与《大唐开元礼》卷四、《大唐郊祀录》卷四等文献记载相对照，来介绍其特征（图2）。

表2　唐代圜丘主体部分各层直径

层　位	《大唐郊祀录》	实　　测
第 1 层	20 丈（62.2 米）	52.45—53.15 米
第 2 层	15 丈（46.7 米）	40.04—40.89 米
第 3 层	10 丈（31.1 米）	28.35—28.48 米
第 4 层	5 丈（15.6 米）	19.74—20.59 米

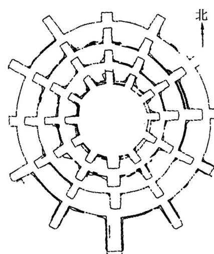


图2　唐代圜丘图（《考古》2000年第7期）

首先，圜丘的主体部分是象天的圆形四层结构。各层高度，文献记载是各高八尺一寸（2.52米），但实测则是1.45—2.25米。另外，各层直径如表2所示，基部第一层实测约53米，最上层则约20米。文献与实测的数值略有差异，可能是因为唐代进行过数次修复，以及因年代久远而导致了变形。

圜丘各层依十二时方向各自设置了阶梯，自北开始被依次赋予子阶、丑阶、寅阶这样的十二支之名，总共有48个阶梯。其中只有正南

的午阶形制宽大，乃是皇帝的专用阶梯。另外，圜丘整体是用白色石灰夯固而成的。而北京的天坛则是用云南的白色大理石筑成。不难想象白色圜丘在冬至的苍天之下耀眼的样子。

圜丘外延部分的平坦地面，据文献记载，为内壝（壝为低矮土墙）、中壝、外壝所环绕，被区分为内、中、外三个领域。各壝的结构是东西南北有门。这次得到发掘的只是圜丘主体部分及其周边，而非圜丘坛整体。图3是基于文献记载和北京天坛的实态而做成的概念图，圜丘主体部分以外的位置关系，并非基于实测。

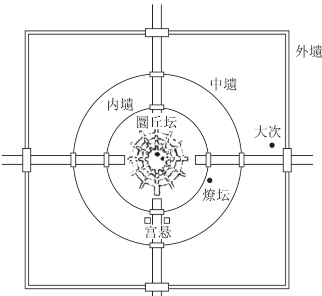


图3　唐代长安圜丘概念图

四层坛上及环绕四周的内壝、中壝内侧领域之中，依照天体的构成，设置了祭祀各种星辰与星座的神座。关于这些神座的编成，在文献中可以确认者列为表3。

表3　唐圜丘祭天礼仪神座一览（《大唐郊祀录》卷四）

场　所	神　座　名	神座合计
坛　上	昊天上帝神座、太祖景皇帝（李虎）配座	2 神座
第一等	五帝（东方・青帝灵威仰、南方・赤帝赤熛怒、中央・黄帝含枢纽、西方・白帝白招拒、北方・黑帝叶光纪）、大明（太阳）、夜明（月亮）	7 神座
第二等	天皇大帝、北斗、天一、太一、紫微五帝、内官诸星、五星、十二辰、河汉	55 神座
第三等	中央天市垣帝座等 11 座、二十八宿、中官诸星	160 神座
内壝之内	外官诸星	105 神座
内壝之外	众星神座	360 神座

表4　唐方丘祭地礼仪神座一览（《大唐郊祀录》卷八）

场　所	神　座　名	神座合计
坛　上	皇地祇神座、太祖景皇帝（李虎）配座	2 神座
第一等	神州地祇	1 神座
第二等		
内壝之外	五岳、四镇、四海、四渎、五山、五林、五川、五泽、五丘、五陵、五坟、五衍、五原、五隰	67 神座

圜丘坛由总计689个神座组成，其神座结构以表现天自身的昊天上帝为中心，完整再现了古代中国人基于观测而构想的天体。在环绕长安的诸祭坛中，与天神相关的诸神会同祭祀，占据了可以说是祭祀中之祭祀的位置。

冬至的圜丘祭天礼仪与夏至的方丘祭地礼仪相对。方丘坛位于长安宫城北四里（约2公里），由八角形的三层台地构成，方丘外延部的平坦地面也为内壝、中壝、外壝所环绕。[8]关于其神座的编成，在文献中可以确认者列为表4。其中设置了以主神皇地祇为代表的七十神座。在环绕长安的诸祭坛中，与地神相关的诸神会同祭祀，可以说祭祀的是大地整体。

应该注意的是，通常是正方形的方丘坛，在唐代变成了八角形，

而唯一在坛上从祀的神州神座被设置于坛之第一等的东南方。[9]这是基于如第二章所述东汉张衡《灵宪》以来的如下观念：大地由领域方二十三万二千三百里的八极构成，方五千里的赤县神州（中国＝天下），位于此大地之中心昆仑山的东南。

在此，《周礼》型的所谓中华型世界观——将以中国为中心的方形大地理解为全世界——被排除了。在中国史研究者中存在这样的常识性观念：将中国古代的世界观理解为中华型世界观，将其理解为呈同心圆状无限延展的世界。这在两层意义上都是错误的。第一个错误是将其理解为同心圆。古代中国人一次也没有那样理解过。这大概是源于已知地球是圆形的近代人之印象与常识的误解。第二个错误是将古代中国人的世界观仅仅闭锁于所谓的中华型世界观中。唐朝的历代皇帝在举行天地祭祀时，将作为自己实际支配领域的天下定位于世界中心昆仑山之东南，并明确认识到其为有限的政治世界。这与版图及于帕米尔高原以西的唐王朝之国际性格并非毫无关系。但也有必要认识到，这样的观念本身，在东汉时期就已经清晰地成立了。

圜丘的祭天礼仪以及方丘的祭地礼仪，是祭祀天地本身与宇宙全体的礼仪。天子＝皇帝通过这一祭祀来明确王权的正统性，同时通过祝祭阴阳、五行的整体运行，而将全世界据为己有。应该注意的是，与昊天上帝、皇地祇配享的是被视为唐王朝创始者的太祖景皇帝李虎（《开元礼》的场合则是初代皇帝高祖李渊）。[10]作为唐国始封者的太祖景皇帝李虎，被配享于作为天地之具体表现的昊天上帝、皇地祇，这是为扬弃天下之绝对公共性与按照血统继承王权之间的矛盾而精心准备的装置。关于这一点准备在最后作为问题提出来。

表5　东汉南郊祭天礼仪圆坛神位一览（《续汉书·祭祀志上第七》）

场　所	神　位　名
上　坛	天、地、高祖
中　坛	五帝（青帝、赤帝、黄帝、白帝、黑帝）
外　坛	
中营（壝）之内	日、月、北斗、五星、中官星宿、五岳、门神、门封神
外营（壝）之内	二十八宿、外官星宿、雷公、先农、风伯、雨师、四海、四渎、名山、大川、门神、门封神

唐代的祭天、祭地礼仪，在冬至与夏至分别举行。西汉末东汉初成立的南郊祭祀，则于正月上旬辛日或者丁日由皇帝亲祭。如表5所示，天神诸神座以外，还合祀地神、五岳、四海、四渎、名山、大川，综合了环绕洛阳的诸庙与祭坛诸神，共设置合计1 514个神位，作为综合神殿来祭祀天地宇宙之整体。在此亦以汉王朝的创业者高祖配祀。在汉朝，除了皇帝亲祭的正月天地合祀之外，还有派遣相关官僚别祀的冬至南郊祭天礼仪和夏至北郊祭地礼仪。汉唐之间魏晋南北朝时期的祭天礼仪，则大致沿袭了东汉的祭仪，采取正月合祀天地的形态。[11]虽然有合祀天地还是别祀的不同，但古代中国的皇帝都是通过天地的祭祀，来说明自身支配的正统性，而将全世界据为己有的。那么，这样的展演是怎样进行的呢？

三、祭天礼仪的程序

关于祭天礼仪的程序，可以内容明确的唐代圜丘祭天礼仪为例来作一观察。首先是其参加者。据《大唐开元礼》卷四《皇帝冬至祀圜丘》，皇帝亲祭的场合，由九品以上文武百官、祭祀官、诸州朝集使、诸蕃客（外国使节）、军队组成数万人规模的大型队伍，自宫城至于长安外城明德门南郊二里（约1公里）的圜丘坛，盛装游行、往复于长安城内。

祭仪开始于祭礼之前七日。首先由太尉在尚书省召集百官宣誓礼仪举行日期，与皇帝一起参加祭仪的官僚也开始七天的斋戒。祭礼之前三日开始布置会场，设置参列者的席位、乐队、祭器、神座等，至

祭礼前日结束。祭礼前日，皇帝宿于圜丘坛近邻设置的行宫之中，斋戒。翌日未明，首先来到设于外壝东门内称为大次的待命之处，等待礼仪开始。圜丘坛奏乐，降神完毕，皇帝出御于圜丘坛，自午阶上坛，向昊天上帝和高祖神尧皇帝李渊亲自奉上玉币祭奠。结束后将熟馔分配于各神座，皇帝再次上坛，向昊天上帝和高祖李渊各自供以酒爵，颂读祝文。其后进入酒礼（酌献、饮福酒）程序，分发、下赐牺牲的俎肉。酒礼结束后，祭礼使用的玉币、馔物等都在柴坛（燎坛）焚烧。气臭与烟雾自柴坛腾起，同时奏乐送神，祭仪结束。祭礼进行中所用祝文、牺牲、祭器、音乐、文舞、武舞各有具体规定，依照规定进行礼仪。

日本僧人圆仁目睹了武宗会昌元年（841）正月八日的正月南郊祭天礼仪，虽然并非冬至圜丘祭祀。在其持续了九年七个月的在唐日记《入唐求法巡礼行记》卷三中，留下了这样的记录：

> （正月）六日，立春节。……七日，今天子幸太清宫斋。八日，早朝出城，幸南郊坛，坛在明德门前。诸卫及左右军廿万众相随。诸奇异事，不可胜计。九日，五更时，拜南郊了，早朝归城。幸在丹凤楼，改年号，改开成六年为会昌元年。

第三节　中国古代王权的正统性与祭天礼仪

南郊祭天礼仪，除正月、冬至之外，在王朝更替之时也要举行。因为这是为了明确来自天的受命以说明权力继承的正统性所必须的、不可缺少的礼仪。开创王朝更替时之祭天礼仪的也是王莽。他于居摄元年（6）正月作为摄皇帝在南郊祭祀上帝（《汉书》卷九九《王莽传上》）。但是，《汉书》的叙述比较简略，具体如何并不明了。其内容变得清晰起来，是缘于东汉光武帝的告天即位。《续汉书·祭祀志上第七》采录祭告天地的祝文，并记载仪式所依据的是元始五年的郊祭故事。自此以后，历代王朝的创始者，都将告天即位作为常例。

《三国志》卷二《文帝纪》延康元年（220）十月条裴松之注引《献帝传》，非常详尽地记录了自东汉向曹魏的权力移让过程。关于其规模述曰：“魏王登坛受禅，公卿、列侯、诸将、匈奴单于、四夷

朝者数万人陪位，燎祭天地、五岳、四渎。”这与通常的南郊祭天礼仪大致相同。告天即位，通常由皇帝执行。不过在隋唐时期，则采取了派遣官僚“有司摄事”的形式。隋唐时期，通常的冬至祭天礼仪，也多采取“有司摄事”的形式，变成每隔数年才举行一次了。

让我们回到最初的问题。天下的绝对公共性原理（“天下乃天下之天下”），或者是自天授予有德者、贤人的委任统治原理（“天下为公”），与血统原理（即认为“天下乃高祖‹太祖、太宗›之天下”，是凭借实力取胜得来的，应该由私人家族继承）之间有明显的矛盾。这一矛盾，在南郊祭天礼仪举行之际，通过以王朝创业者（高祖、太祖等）配享主神昊天上帝（即天），至少在意识形态上达到了扬弃。而成为这一扬弃之媒介的，是通过祭祀表现出来的天子 = 皇帝的孝之实践。

儒家经典中有《孝经》一书。此书汇集了作于战国时代与孝行相关的文章，于西汉初年的景帝时期汇编成书，以士（君子）之孝为中心论说自天子至于庶民的孝之实践（渡辺[1994]）。其《圣治章》载：

> 子曰：“天地之性人为贵。人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂，以配上帝。是以四海之内，各以其职来祭。……”

作为受命者的天子，对于天而言处于子的立场，对于父或者祖先而言亦处于子孙的立场。天子 = 皇帝相对于天与创业者都处于子、孙立场，则通过圜丘祭祀礼仪这种天子所特有的孝之实践，就扬弃了天下的绝对公共性（“天下乃天下之天下”）与私人血统原理（“天下乃高祖‹太祖、太宗›之天下”）之间的矛盾。冬至南郊祭天的祝文中，皇帝对昊天上帝自称“嗣天子臣某”，对太祖、高祖自称“孝曾孙皇帝臣某”。[12] 在这样的自称形式中，来自天、作为天子的王权与来自私人血统原理、作为皇帝的王权是并存的。正是祭天礼仪中的孝之实践，在一个身体之中扬弃了分别来自天与创业者的两个王权。

也有必要注意圜丘祭天礼仪参列者中包括了来自国内各州的使节

团（朝集使）与外国使节团（诸蕃客）。可以说这正是《孝经》所述“是以四海之内，各以其职来祭”的实现。对于整然的天之秩序的祝祭，将以皇帝为中心，由九品官人（中央官僚）、朝集使（地方）、诸蕃客（外国）组成的地上全体政治秩序，以肉眼可见的形式同时展演出来，从而可与天之委任互相呼应。

以孝之实践为媒介，将来自两个王权（天下的绝对公共性与私人血统原理）的矛盾在一身之中扬弃的想法，也是西汉末平帝元始五年（5）在历史上首次确立郊祀礼仪之时，由大司马王莽所定立的。他在奏上了六十七名赞同者联合署名的议文后说道：

> 王者父事天，故爵称天子。孔子曰：“人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天。”王者尊其考，欲以配天，缘考之意，欲尊祖，推而上之，遂及始祖。是以周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。（《汉书》卷二五《郊祀志下》）

其后，王莽回顾了高祖受命以来汉王朝祭天礼仪的沿革，提议在长安城的南郊与北郊设立天地祭坛，以高祖配享南郊上帝坛，并得到了皇帝的许可。在此成立的郊祀制度，如前所述，一直被继承到了1911年清朝灭亡。其理论依据就是《孝经》，特别是其《圣治章》。南郊祭天礼仪乃是对于天与父祖的孝之实践。〔13〕

结语

最后，希望将中国的祭天礼仪，与东亚其他地域与国家的事例以及古代日本的祭天礼仪作简单的比较。

若观察正史等中国文献所载东亚各地域祭天礼仪之分布，会发现存在特征性的倾向。在匈奴、韩、夫余、高句丽、濊、乌丸等活动于中国北方、东北以及朝鲜半岛的蒙古、突厥、通古斯系诸族，即游牧地带以及水稻、杂谷栽培地带人群，祭天之礼仪都是广泛存在的。〔14〕只是不一定都是像中国这样为王权所独有的排他性祭祀。以中原为中心的中国华北地域的祭天礼仪，应定位于东北亚地区这一与水稻、杂谷栽培之文化整合相关的王权礼仪系谱之中。

与此相对，在以中国南方、长江以南诸族为代表，属于水稻单一栽培文化地带的所谓南蛮、西南夷中，并无关于各种祭天礼仪的记述。[15]在与日本之倭国相关的记述中也没有祭天礼仪。再加上共有文身之俗，可以将倭国看作与南方诸民族同类。在日本古代史书《六国史》中，只能看到三次关于祭天礼仪的记述，而且也没有举行与其对应的地神皇地祇祭祀，更没有建造环绕都城的诸庙与祭坛。这说明，平安时代的祭天礼仪是部分引入的，不客气地说即是借用了。日本的古代文化，是水稻单一栽培文化与水稻、杂谷栽培文化的复合文化。但是如果说到祭天礼仪，则和长江以南的水稻单一栽培文化圈有很深的关系，而与欧亚大陆的诸游牧民族以及东北亚的水稻、杂谷栽培文化圈界限分明，并没有将其作为王权祭祀而系统引入。

那么为什么祭天礼仪只是在长冈京和平安京举行了三次呢？[16]不妨以长冈京的事例为中心来考察一下。古代日本在以长冈京为宫都的十年间，于桓武天皇延历四年（785）十一月壬寅冬至之日与延历六年（787）十一月甲寅冬至之日举行了两次祭天礼仪（《续日本纪》卷三九）。迁都平安京以后，又于文德天皇齐衡三年（856）十一月甲子冬至举行了一次（《文德天皇实录》卷八）。最初的延历四年记事比较简略，内容不是很清楚。延历六年的祭祀则留有祝文，可以较为详细地了解其内容。[17]根据祝文，是在摄津国交野郡的柏原（现在的枚方市）地方，以父光仁天皇配天，祭祀天神、昊天上帝。从祝文的内容看，并非天皇亲祭，而是由藤原継縄派遣所主持的代理祭祀（有司摄事）。

交野之地，虽然位于长冈京的正南方，距离还是相当远的。相较于前述中国唐代的祭天礼仪举行地距离都城很近，有所不同。这其中应该是有缘由的。

千田稔氏[1987]指出了日本都城与神仙思想的相关关系，并将长冈京与交野山之间的位置关系（呈中轴线对应）以及在交野所举行的祭天礼仪作为重要线索提了出来。我的理解则与神仙思想稍有不同，因为代替天皇执行祭天礼仪的藤原継縄这一人物及其背景是值得注意的。

藤原継縄出自藤原北家，是有名的藤原仲麻吕之甥，也做过右大

臣。而其夫人百济王明信乃是内侍司长官尚司。夫妇二人身处外廷、内廷的权力中枢。顺便说及，最近在长冈京东院遗迹中出土了与此尚司家相关的木简，清水みき氏有介绍（清水[2001]）。此外，交野有藤原继绳的别墅，其地又是其夫人百济王明信娘家百济王家的根据地，以百济寺为中心，居住着百济王家一族。此地还有朝廷的禁野。桓武天皇在位期间，大致每年十月都要在交野游猎，数次以藤原继绳别墅为行宫，还对百济王家一族给予官位和赐品的优遇。如此，关于在此交野之地举行祭天礼仪的理由，进而关于长冈京的营造，都有必要充分考虑其与百济王家之间的关联。〔18〕

百济王家是在百济灭亡之际亡命而来的王族子孙。据《隋书》卷八一《百济传》，百济王“每以四仲之月，王祭天及五帝之神。立其始祖仇台庙于国城，岁四祀之”。延历年间交野的祭天礼仪，与百济的祭天礼仪直接相关。但是，祭祀天神和五帝神的百济祭天礼仪，其自身也并非百济所固有，也应该受自中国。关于百济之前身韩，《三国志》卷三〇《东夷传·韩》所记的祭天礼仪，显然是十月收获之际举行的农耕礼仪，祭祀月份也不一样。〔19〕其中亦看不到对于五帝神的祭祀。祭祀五帝神，如前所述，也渊源于汉代的中国，与阴阳五行思想相关。也许百济是以在韩地广泛施行的作为农耕礼仪的祭天礼仪为基础，接受了中国所施行的祭天礼仪，来作为王权之祭祀。

祭天礼仪，是只有作为天子领有天下的中国皇帝才能独占性举行的祭祀。这一祭祀礼仪虽然经由百济王家导入，却在长冈京举行了日本有史以来第一次祭天礼仪，且其后又举行了两次。

作为天神子孙的天皇，其前提在于与天的无差别一体化，根据的则是天武朝成立的天孙降临神话与“万世一系”之说。对于其王权正统性的根据而言，本来就用不着祭天礼仪，只需要宗庙祭祀就可以了。日本也有所谓“二所宗庙”，后世于伊势神宫与石清水八幡宫举行祖先祭祀。但那与中国的天子七庙制是完全不同的制度。

回到最初的问题，即在长冈京（平安京）举行祭天礼仪的理由。据早川庄八氏[2000]，桓武天皇之父光仁天皇的即位，意味着自天武系向天智系的皇统变化。皇统发生了变化，意味着新的受命，即“革命”。将借由“革命”成为天子的始祖配祀于天，对其子孙而言，与表现

自身权力之正统性相关。即意欲通过导入日本传统中所没有的新王权礼仪，来赋予天智系桓武政权新的意识形态正统性，同时促进其与桓武政权作为基础的淀川流域外来移民集团尤其是百济王家之间的强固一体化。

然而这样的做法却是没有根基的。如前所见，虽然单单祭天礼仪本身就是具备整体性的祭仪，但也需要借由对应的祭地礼仪与环绕都城的诸祭坛才能具备系统性。只是导入中心，却不引入可视为支持其生长之土壤的世界观与礼制，是没有根基的。在思考桓武政权与长冈京的特质时，考虑到祭天礼仪非常重要。但是通过祭天礼仪来把握日本古代王权自身的特质，却几乎没有什么意义。

延历二十五年（806），元旦之朝会被中止了。这是因为桓武的健康状况已经开始恶化。三月十五日病状急转直下，到十七日，桓武于正殿驾崩。享年七十岁。在一系列的葬送仪式之后，五月十八日，皇太子安殿（平城天皇）于太极殿即位，改元“大同”（《日本后纪》卷一四）。这显然是认识到了《礼记·礼运篇》中天下大同的理想社会。就新皇统之治世迎来了第三代天皇而言，应该说是合适的命名。但是，在派遣第一次遣隋使的推古八年（开皇二十年，600）之往昔，隋文帝就已标榜过大同之世了。对此，九世纪初的日本宫廷到底记住了多少，就不得而知了。

注释

〔1〕参照《序说》注〔2〕所引《礼记·礼运篇》。

〔2〕又《后汉书·樊儵传第二二》载：“帝怒曰：‘诸卿以我弟故，欲诛之，即我子，卿等敢尔邪！’儵仰而对曰：‘天下高帝天下，非陛下之天下也。《春秋》之义，“君亲无将，将而诛焉”。……臣等以荆属托母弟，陛下留圣心，加恻隐，故敢请耳。如令陛下子，臣等专诛而已。’帝叹息良久。”又《晋书》卷七五《王坦之传》载：“简文帝临崩，诏大司马温依周公居摄故事。坦之自持诏入，于帝前毁之。帝曰：‘天下，傥来之运，卿何所嫌！’坦之曰：‘天下，宣元之天下，陛下何得专之！’帝乃使坦之改诏

焉。”《魏书》卷十九中《景穆十二王传·任城王云传》亦载：“延兴中，显祖集群僚，欲禅位于京兆王子推。王公卿士，莫敢先言。云进曰：‘……若欲舍储，轻移宸极，恐非先圣之意，骇动人情。又，天下是祖宗之天下，而陛下辄改神器，上乖七庙七灵，下长奸乱之道，此是祸福所由，愿深思慎之。’……显祖曰：‘储宫正统，受终文祖，群公相之，有何不可。’于是传位于高祖。”还有其他记载，略而不提。基本多是在让位之际，为了抑止皇帝之恣意行为作为原则提出来的。

〔3〕参照《序说》注〔2〕所引《礼记·礼运篇》。

〔4〕《韩氏易传》是文帝、景帝时期韩婴的作品。《汉书》卷八八《儒林传》本传载：“韩婴，燕人也。孝文时为博士，景帝时至常山太傅。婴推诗人之意，而作内外传数万言。……韩生亦以《易》授人，推《易》意而为之传。燕赵间好《诗》，故其《易》微，唯韩氏自传之。……后其孙商为博士。孝宣时，涿郡韩生其后也，以《易》征，待诏殿中，曰：‘所受《易》即先太傅所传也。尝受韩《诗》，不如韩氏《易》深，太傅故专传之。’司隶校尉盖宽饶本受《易》于孟喜，见涿韩生说《易》而好之，即更从受焉。”可见其有传承于盖宽饶之关系。

〔5〕《汉书》卷二五《郊祀志下》载：“后莽又奏言：‘……臣前奏徙甘泉泰畤、汾阴后土皆复于南北郊。谨案《周官》“兆五帝于四郊”，山川各因其方，今五帝兆居在雍五畤，不合于古。又日月雷风山泽，《易》卦六子之尊气，所谓六宗也。星辰水火沟渎，皆六宗之属也。今或未特祀，或无兆居。谨与太师光、大司徒宫、羲和歆等八十九人议，皆曰天子父事天，母事墬，今称天神曰皇天上帝，泰一兆曰泰畤，而称地祇曰后土，与中央黄灵同，又兆北郊未有尊称。宜令地祇称皇墬后祇，兆曰广畤。《易》曰‘方以类聚，物以群分’。分群神以类相从为五部，兆天墬之别神：中央帝黄灵后土畤及日庙、北辰、北斗、填星、中宿中宫于长安城之未墬兆；东方帝太昊青灵勾芒畤及雷公、风伯庙、岁星、东宿东宫于东郊兆；南方炎帝赤灵祝融畤及荧惑星、南宿南宫于南郊兆；西方帝少皞白灵蓐收畤及太白星、西宿西宫于西郊

兆；北方帝颛顼黑灵玄冥畤及月庙、雨师庙、辰星、北宿北宫于北郊兆。’奏可。于是长安旁诸庙兆畤甚盛矣。”

〔6〕五帝及其神之搭配，也见于《礼记·月令篇》，但最直接的还是《洪范五行传》（《尚书大传》卷三）中的如下记载：“东方之极，自碣石东至日出榑木之野，帝太皞、神句芒司之。……南方之极，自北户南至炎风之野，帝炎帝、神祝融司之……中央之极，自昆仑中至大室之野，帝黄帝、神后土司之……西方之极，自流沙西至三危之野，帝少皞、神蓐收司之……北方之极，自丁令北至积雪之野，帝颛顼、神玄冥司之。”超越天下之领域至于四极的全世界都成为了祭仪的对象。《洪范五行传》由夏侯始昌、夏侯胜等所传（《汉书》卷七五本传），其后刘向基于此书著《尚书洪范五行传论》十一卷（《汉书》卷三六《楚元王传》，《隋书》卷三二《经籍志》）。

另外，作为与五帝对应之神的后土，似乎即指句龙。《左传》昭公二十九年载：“秋，龙见于绛郊。魏献子问于蔡墨曰：……对曰：……故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。……献子曰：社稷五祀，谁氏之五官也？对曰：少皞氏有四叔，曰重、曰该、曰脩、曰熙，实能金、木及水。使重为句芒，该为蓐收，脩及熙为玄冥。世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土，此其二祀也。后土为社。稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”

〔7〕圜丘坛建造于洛阳南郊七里。《续汉书·郊祀志上第七》载：“（建武）二年正月，初制郊兆于雒阳城南七里，依鄗。采元始中故事。为圆坛八陛，中又为重坛，天地位其上，皆南向，西上……”

北郊之地坛建造于洛阳北郊四里。《续汉书·祭祀志中第八》载：“北郊在雒阳城北四里，为方坛四陛。（建武）三十三年正月辛未，郊。别祀地祇，位南面西上，高皇后配，西面北上，皆

在坛上，地理群神从食，皆在坛下，如元始中故事。”

关于五郊，北郊以外，其他的具体设置场所虽皆不太明了，但都建造于洛阳郊外。《续汉书·郊祀志中第八》载：“迎时气，五郊之兆。自永平中，以礼谶及月令有五郊迎气服色，因采元始中故事，兆五郊于雒阳四方。中兆在未，坛皆三尺，阶无等。”另外据以上引用可知，这些天地、五郊的祀坛，全部都是基于“元始故事”而有组织的建造的。

〔8〕《大唐郊祀录》卷八《夏至祭皇地祇》条载：“其从祀总六十八座。坛之第一等，祭神州地祇于东南方之□。祀五岳、四镇、四渎、五山、五林、五泽、五丘、五陵、五坟、五衍、五原、五隰于内壝之外。……其坛，长安在宫城北四里。……其丘八角三成。”

〔9〕关于神州地祇的位置，参照前揭注〔8〕《大唐郊祀录》。关于神州地祇，《大唐郊祀录》卷八《立冬祭神州地祇》条王泾案语曰：“臣泾案《三礼义宗》云，神州者，王所居立土之神也。故禹受说书曰，昆仑东南地方五千里，名曰神州。”

方坛采取八角形制，始于采用一层八角形制的北周。《大唐郊祀录》卷八《夏至祭皇地祇》条载：“后周之制，方丘在国阴六里之郊，丘一成八角。……隋制，于城北十四里，其丘再成。成高一尺，下成方十丈，上成方五丈，皇唐因之。”隋之方坛并没有八角形的记载，但是因为唐制因隋，所以这也许是北周、隋、唐独有的方坛结构。

〔10〕唐王朝的郊祀中，关于其配祀者自受命者高祖李渊向唐国始封的太祖景皇帝李虎变更的情况，《通典》卷四三《礼三·沿革三·郊天下》载：“宝应元年（762），礼仪使杜鸿渐、礼官薛颀、归崇敬建议：‘以神尧皇帝为受命之主，非始封之君，不得为太祖以配天地。以太祖景皇帝始封于唐，即殷之契、周之稷也。郊天地以太祖景皇帝配，告诸宗庙亦以景皇帝酌献。’制曰可。谏议大夫黎幹奏议称，太祖景皇帝非受命之君，不合配天地，发十诘十难以明之。永泰二年（766），礼仪使、太常卿杜鸿渐奏：‘冬至祀

昊天上帝，夏至祀皇地祇，请以太祖景皇帝配飨。孟春祈谷祀昊天上帝，孟冬祀神州，请以高祖配飨。孟夏雩祀昊天上帝，请以太宗配飨。季秋大享明堂祀昊天上帝，请以肃宗配飨。臣与礼官学士，凭据经文，事皆明著，德音详定，久未施行。'敕旨依。"关于配享的问题，参考小島[1989]。

〔11〕关于沿革情况，参考清无名氏《历代郊祀志》、金子[2001]、小島[1989]。以魏晋南北朝时期祭天礼仪为代表的郊祀体系，是依郑玄说还是王肃说，有所变更。关于其间的情况，参照《通典》卷四二《礼二·沿革二·郊天上》。郊祀制度，历经世代，议论纷纭，变迁不断，但其中的主要论点，可以归结为二。一为祭天礼仪与祭地礼仪是合祀还是分祀的议论，一为以祖宗中的哪一位配享于天地的问题。小島[1989]对此有详细分析，清无名氏《历代郊祀志》所附清人蔡方炳的议论也简述其要。

〔12〕《大唐开元礼》卷四《皇帝冬至祀圜丘》载《昊天上帝神座祝文》曰："维某年岁次月朔日，子嗣天子臣某，敢昭告于昊天上帝：大明南至，长晷初升，万物权舆，六气资始，式遵彝典，慎修礼物，敬以玉帛牺齐，粢盛庶品，备兹禋燎，祗荐洁诚，高祖神尧皇帝配神作主。尚飨。"《高祖神尧皇帝神座祝文》曰："维某年岁次月朔日，子孝曾孙开元神武皇帝臣某，敢昭告于高祖神尧皇帝：履长伊始，肃事郊禋，用致燔祀于昊天上帝。伏惟庆流长发，德冠思文，对越昭升，永言配命，谨以制币牺齐，粢盛庶品，式陈明荐，侑神作主，尚飨。"关于这一点，还可参考小島[1991]。

〔13〕板野長八氏已经指出，汉末的祭天礼仪基于《孝经·圣治章》（板野[1972b]）。不仅是祭天礼仪，皇帝＝天子在北郊祭祀地祇，其经学上的根据也在于《孝经》。《孝经·应感章》载："子曰：昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；长幼顺，故上下治。天地明察，神明彰矣。"王权对于父、母的孝之实践，与天、地祭祀相关，其成果表现为神明的显现。赞成匡衡所建议之南北郊祀的王商等五十人的议文中，也引用了《应感章》作为其论据之一。《汉书》卷二五下《郊祀志下》载："右将军

王商、博士师丹、议郎翟方进等五十人以为……明王圣主，事天明，事地察。天地明察，神明章矣。天地以王者为主，故圣王制祭天地之礼必于国郊。长安，圣主之居，皇天所观礼也。甘泉、河东之祠非神灵所飨，宜徙就正阳大阴之处。违俗复古，循圣制，定天位，如礼便。”

〔14〕《汉书》卷九四《匈奴传》载：“岁正月，诸长小会单于庭，祠。五月，大会龙城，祭其先、天地、鬼神。秋，马肥，大会蹛林，课校人畜计。”《三国志》卷三〇《东夷传·韩》载：“常以五月下种讫，祭鬼神，群聚歌舞，饮酒昼夜无休。其舞，数十人俱起相随，踏地低昂，手足相应，节奏有似铎舞。十月农功毕，亦复如之。信鬼神，国邑各立一人主祭祀天神，名之天君。”《三国志》卷三〇《东夷传·夫余》载：“以殷正月祭天，国中大会，连日饮食歌舞，名曰迎鼓，于是时断刑狱，解囚徒。……有军事亦祭天，杀牛观蹄以占吉凶，蹄解者为凶，合者为吉。”《三国志》卷三〇《东夷传·高句丽》载：“其俗节食，好治宫室，于所居之左右立大屋，祭鬼神，又祀灵星、社稷。……以十月祭天，国中大会，名曰东盟。”《三国志》卷三〇《东夷传·濊》载：“有麻布，蚕桑作绵。晓候星宿，豫知年岁丰约。不以珠玉为宝。常以十月节祭天，昼夜饮酒歌舞，名之为舞天，又祭虎以为神。”《三国志》卷三〇《乌丸传》裴松之注引《魏书》载：“敬鬼神，祠天地日月星辰山川，及先大人有健名者，亦同祠以牛羊，祠毕皆烧之。饮食必先祭。”

〔15〕关于将水稻栽培地域区分为水稻、杂谷栽培型与水稻单一栽培型两种类型并对其文化特质进行论述，可以参考黄强[1996]及諏訪春雄[1996]。諏訪氏指出，《古事记》的谷物起源神话中有水稻、杂谷栽培型稻作文化的影响。日本的稻作文化具有复合性，无论是偏向于水稻、杂谷栽培型与水稻单一栽培型中的哪一方，都难以对其作出有效说明。但是若说到关于祭天礼仪，则可以说水稻、杂谷栽培型文化的影响起着决定性作用，而日本从未将其真正引入过。

〔16〕关于日本古代的祭天礼仪，狩野直喜[1947]、林陆朗[1974]对

其特征进行了分析。

〔17〕《续日本纪》卷三九延历六年十一月甲寅条载："祀天神于交野。其祭文曰，维延历六年岁次丁卯十一月庚戌朔甲寅，嗣天子臣谨遣从二位行大纳言民部卿造东大寺司长官藤原朝臣继縄，敢昭告于昊天上帝。臣恭膺睠命，嗣守鸿基，幸赖穹苍降祥，覆焘腾征，四海晏然，万姓康乐。方今大明南至，长晷初升，敬采燔祀之义，祗修报德之典。谨以玉帛牺齐，粢盛庶品，备兹禋燎，祇荐洁诚，高绍天皇配神作主。尚飨。又曰，维延历六年岁次丁卯十一月庚戌朔甲寅，孝子皇帝臣讳谨遣从二位行大纳言民部卿造东大寺司长官藤原朝臣继縄，敢昭告于高绍天皇。臣以庸虚，忝承天序，上玄锡祉，率土宅心。方今履长伊始，肃事郊禋，用致燔祀于昊天上帝。高绍天皇庆流长发，德冠思文，对越昭升，永言配命。谨以制币牺齐，粢盛庶品，式陈明荐，侑神作主。尚飨。"其文句与前揭注〔12〕所引《大唐开元礼》的祭文是基本一致的。

〔18〕关于交野郊祀与百济王族的关系，亦参考林陸朗[1974]。

〔19〕参照前揭注〔14〕《三国志》卷三〇《东夷传·韩》。

参考文献

安部健夫[1972]　《中国人の天下観念—政治思想的試論》，初出1956年，收入氏著《元代史の研究》，创元社

安居香山[1966a]　《緯書における地理的世界観》，收入氏著《緯書の基礎的研究》，国书刊行会

安居香山[1966b]《緯書における生成論》，收入《緯書の基礎的研究》，国书刊行会

安居香山[1979]《緯書の成立とその展開》，国书刊行会

白川静[1971]《金文通釋》第34辑，白鶴美术馆

白川静[1972]《金文通釋》第38辑，白鶴美术馆

白川静[1975]《金文通釋》第45辑，白鶴美术馆

板野長八[1972a]《礼運篇》，收入氏著《中国古代における人間観の展開》，第十七章，岩波书店

板野長八[1972b]《前漢末における宗廟·郊祀の改革運動》，收入氏著《中国古代における人間観の展開》，第二十章，岩波书店

板野長八[1995]　《儒教の成立》，初出1970年，收入氏著《儒教成立史の研究》，岩波书店

保科季子[1998]　《前漢後半期における儒家礼制の受容—漢的伝統との対立と皇帝観の変貌》，收入《歴史と方法五—方法としての丸山真男》，青木书店

本村凌二、鶴間和幸[1998]　《帝国と支配—古代の遺産》，收入岩波讲座《世界歴史》五，《帝国と支配—古代の遺産》，岩波书店

陈明达[1961]《汉代的阙》，《文物》1961年第12期

池田雄一[2008]《中国古代の律令と社会》，汲古书院

川本芳昭[2002]　《漢唐間における『新』中華意識の形成—古代日本·朝鮮と中国との関連をめぐって》，九州大学《東洋史論集》第30号

村井章介[1995]　《王土王民思想と九世紀の転換》，《思想》第847号

村上嘉実[1974]　《六朝の庭園》，初出1938年，收入氏著《六朝思想史研究》，平乐寺书店

村田治郎[1981]　《鄴都考略》，初出1938年，收入氏著《中国の帝都》，综艺社

大櫛敦弘[2000]　《中国『畿内制度』の形成に関する一考察》，收入西嶋定生博士追悼论文集《東アジア史の展開と日本》

島田虔次[1965]　《中国のルソー》，初出1960年，收入氏著《中国革命の先駆者たち》，筑摩书房

稲葉一郎[1989]《秦始皇の巡狩と刻石》，《書論》第25号

渡邉将智[2014]《後漢政治制度の研究》，早稲田大学出版部

渡辺信一郎[1986]《中国古代社会論》，青木书店

渡辺信一郎[1994]　《中国古代国家の思想構造—専制国家とイデオロギー》，校仓书房

渡辺信一郎[1995a]　《商容の末裔—あるいは漢代礼容の儒学について》，收入《堀敏一先生古稀記念論集　中国古代の国家と民衆》，汲古书院

渡辺信一郎[1995b]　《中華帝国·律令法·礼的秩序》，收入川北稔、鈴木正幸编《シンポジウム　歴史と現在》，柏书房

渡辺信一郎[1996]《天空の玉座》，柏书房

渡辺信一郎[2003]　《中国古代の王権と天下秩序—日中比較史の視点から》，校仓书房

渡辺信一郎[2010]《中国古代の財政と国家》，汲古书院

渡辺信一郎[2013] 《中国古代の楽制と国家》，文理阁

渡邊義浩[2009] 《後漢における「儒教国家」の成立》，汲古书院

渡邊義浩[2012] 《王莽——改革者の孤独》，大修馆书店

服部良久[1992] 《ヨーロッパ史研究者の立場から》（第二部评论1），收入铃木正幸、水林彪、渡辺信一郎、小路田泰直编《比較国制史研究序説——文明化と近代化》，柏书房

福井重雅[1970] 《前漢における墨家の再生—儒学の官学化についての一試論》，《東方学》第39辑

傅熹年[1973] 《唐长安大明宫含元殿原状的探讨》，收入中华民国韩国研究学会编《中韩关系史论文集》

岡田精司[1970] 《大化前代の服属儀礼と新嘗》，初出1962年，收入氏著《古代王権の祭祀と神話》，第一章，塙书房

高明士[1983] 《从天下秩序看古代的中韩关系》，收入中华民国韩国研究学会编《中韩关系史论文集》

高橋崇[1988] 《蝦夷—古代東方人の歴史》，中央公论社

溝口雄三[1995] 《中国の『公·私』》，初出1988年，收入氏著《中国の公と私》，研文出版

顾颉刚[1963] 《畿服》，收入氏著《史林杂识》，中华书局

関尾史郎[1995] 《『冠帯之国』拾遺—突厥の衣冠制導入を中心として》，《環日本海研究年報》第2号

广瀬薫雄[2010] 《秦漢律令研究》，第六章《漢代の故事》，汲古书院

郭湖生[1999] 《台城辩》，《文物》1999年第5期

河音能平[1984] 《王土思想と神佛習合》，初出1976年，收入氏著《中世封建社会の首都と農村》，第一章，东京大学出版会

鶴間和幸[1998] 《構造と展開》，岩波讲座《世界歴史》三，

《中華の形成と東方世界》，岩波书店

贺业钜[1985]《考工记营国制度》，中国建筑工业出版社

黄強[1996]　《中国の稲作遺跡と古代稲作文化》，諏訪春雄、川村湊编《アジア稲作文化と日本》，雄山阁

吉本道雅[1997]　《孟子小考—戦国中期の国家と社会》，《立命館文学》第551号

吉村武彦[1993]　　《倭国と大和王権》，岩波讲座《日本通史》，第二卷古代一，岩波书店

吉田歓[2002]　《日中宮城の比較研究》，第一章《漢魏宮城中枢部の展開》，吉川弘文馆

吉田孝[1983]　《律令国家と古代の社会》，第八章《律令国家の諸段階》，岩波书店

吉田孝[1997]　《日本の誕生》，第八章《ヤマトの古典的国制の成立》，岩波新书

加藤常賢[1980]　《公私考》，初出1942年，收入氏著《中国古代文化の研究》，二松学舍大学出版部

金翰奎[1982]《古代中国的世界秩序研究》，一潮阁

金子修一[2001]《古代中国と皇帝祭祀》，汲古书院

堀敏一[1993]　《中国と古代東アジア世界—中華的世界と諸民族》二，《中華思想と天下観念》，岩波书店

堀敏一[1998]《東アジアのなかの古代日本》，研文出版

栗原朋信[1960]　《文献にあらわれたる秦漢璽印の研究》，收入氏著《秦漢史の研究》，吉川弘文馆

鎌田元一[1988]　《日本古代の『クニ』》，收入《日本の社会史》，第六卷《社会集团》，岩波书店

林陸朗[1974]　《長岡·平安京と郊祀円丘》，《古代文化》第26卷第3号

滝川政次郎[1967] 《都城制と其の思想》，收入氏著《京

制並に都城制の研究》，《法制史論叢》第二册，角川书店

吕思勉[1926] 《经子解题》，商务印书馆

妹尾達彦[1992]　《唐長安城の儀礼空間—皇帝儀礼の舞台を中心に》，《東洋文化》第72号

妹尾達彦[1998]　《帝国の宇宙論—中華帝国の祭天儀礼》，收入金子修一等编《王権のコスモロジー》，弘文堂

目黑杏子[2013]　《後漢交替期礼制改革における『故事』》，未刊，2013年7月1日研究会报告提要

籾山明[1980]　《法家以前—春秋期における刑と秩序》，《東洋史研究》第39卷第2号

Paul Serruys, 1959, *The Chinese Dialects of Han Time: According to Fang-Yan*, University of California Press.

平岡武夫[1946] 《経書の成立》，全国书房

平岡武夫[1951] 《経書の伝統》，岩波书店

平岡武夫[1998]　　《『二王の後』—白氏文集を読む》，初出1976年，收入氏著《白居易—生涯と歳時記》，朋友书店

平勢隆郎[1996]　　《中国古代紀年の研究—天文と暦の検討から》，汲古书院

平野英一[1992]　《歴史哲学研究からみた文明史と国制史の問題》（第一部评论1），收入铃木正幸、水林彪、渡辺信一郎、小路田泰直编《比較国制史研究序説——文明化と近代化》，柏书房

千田稔[1987]　《都城選地の景観を視る》，《日本の古代九都城の生態》，中央公论社

钱玄同[1931] 《重印‹新学伪经考›序》，北平文化学社

清水みき[2001]　《東院出土木簡の意義》，《日本史研究》第461号

森三樹三郎[1944] 《支那古代神話》，大雅堂

杉本忠[1934] 《讖緯説の起源及び発達（一）（二）》，《史学》第13卷第2号、第4号

山根清志[1982] 《唐の『百姓』身分について》，《社会経済史学》第47卷第6号

山根清志[1988] 《唐の『百姓』身分について·補論》，收入《中国古代の法と社会　栗原益男先生古希記念論集》，汲古书院

山田勝芳[2001] 《中国のユートピアと「均の理念」》，汲古书院

山田統[1981] 《天下という観念と国家の形成》，初出1949年，收入《山田統著作集》第一卷，明治书院

石上英一[1987] 《古代東アジア地域と日本》，收入氏著《日本の社会史》卷一《列島内外の交通と国家》，岩波书店

石上英一[1996] 《律令国家と天皇》，初出1992年，收入氏著《律令国家と社会構造》，名著刊行会

狩野直喜[1947] 《我朝における唐制の模倣と祭天の礼》，初出1931年，《読書籑餘》，弘文堂

水林彪[1992] 《国制史の比較史研究のための枠組みについて》，收入铃木正幸、水林彪、渡辺信一郎、小路田泰直编《比較国制史研究序説——文明化と近代化》，柏书房

松井嘉徳[2002] 《周代国制の研究》，汲古书院

藤田勝久[1993] 《戦国略年表》，收入佐藤武敏、工藤元男、早苗良雄、藤田勝久《馬王堆帛書　戦国縦横家書》，朋友书店

田崎仁義[1926] 《王道天下之研究—支那古代政治思想及制度》，内外出版印刷

王重民[1984] 《金山国坠事零拾》，初出1935年，收入氏著《敦煌遗书论文集》，中华书局

王辉[1990]《秦铜器铭文编年集释》，三秦出版社

王仲殊[1982]《中国古代都城概说》，《考古》1982年第5期

尾形勇[1979]　《中国古代の「家」と国家—皇帝支配下の秩序構造》，岩波书店

尾形勇[1982]　《中国の即位儀礼》，收入《東アジア世界における日本　古代史講座》，第九卷，学生社

西嶋定生[1983a]《皇帝支配の成立》，初出1970年，收入氏著《中国古代国家と東アジア世界》，东京大学出版会

西嶋定生[1983b]　　《東アジア世界と日本史》，初出1975—1976年，收入氏著《中国古代国家と東アジア世界》，东京大学出版会

西嶋定生[1983c]《漢代における即位儀礼—とくに帝位継承の場合について》，初出1975年，收入氏著《中国古代国家と東アジア世界》，东京大学出版会

西嶋定生[1985]《日本歴史の国際環境》，东京大学出版会

西嶋定生[1997]　　《秦漢帝国—中国古代帝国の興亡》，初刊1973年，讲谈社学术文库

小嶋茂稔[2009]《漢代国家統治の構造と展開》，汲古书院

小島毅[1989]　《郊祀制度の変遷》，《東洋文化研究所紀要》第108册

小島毅[1991]　《天子と皇帝—中華帝国の祭祀体系》，收入松原正毅編《王権の位相》，弘文堂

熊谷公男[2001]　《大王から天皇へ》，《日本の歴史》，第三卷，讲谈社

早川庄八[2000]《天皇と古代国家》，讲坛社学术文库

郑炳林[1992]《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社

中国科学院考古研究所洛阳工作队[1973]　《汉魏洛阳城初步勘

查》，《考古》1973年第4期

中国科学院考古研究所西安唐城工作队[2000]　《陕西西安唐长安城圜丘遗址的发掘》，《考古》2000年第7期

中村裕一[1991]　《唐代制敕研究》，第五章第二节《京師における大赦の公布》，汲古书院

中田薫[1964]　《「支那律令法系の発達について」補考》，收入氏著《法制史論集》第四卷，初版1953年，岩波书店

諏訪春雄[1996]　《稲を運んだ人びと》，收入諏訪春雄、川村凑编《アジア稲作文化と日本》，雄山阁

佐竹昭[1998] 《古代王権と恩赦》，雄山阁

后记

诸君是否知道叫作“西汉金山国”的中国王朝呢？十世纪初，有一个以西北边境的沙州敦煌为中心，领有沙、瓜、肃三州的小王朝。国主张承奉称其国为“西汉金山国”，自称白衣天子，或者白帝、圣文神武皇帝等。张承奉即白衣天子之位，是在唐末的天祐二年（905）。其后在他于甲戌年（五代后梁的乾化四年‹914›）死去前后，“西汉金山国”也从历史舞台上消失了。继承了张承奉旧领的部下曹义金，自后唐庄宗接受了归义军节度使、瓜沙等州观察处置使的拜命，自称“瓜沙州大王”，事实上处于独立状态。“西汉金山国”之存在，不过十年而已，当然是不被计入五代十国之中的。然而这一王朝的统治时期，其实相当于中原的后梁王朝（开平元年‹907›—龙德三年‹923›）之大半。

从伯希和带走的敦煌文书中使埋没于西陲沙漠之中的“西汉金山国”白衣天子再次复活的，是王重民氏（1903—1975）。“西汉金山国”的成立经过与事迹，借由王氏所发现的若干基本文书及其后的研究，已为世人所知了（王重民[1984〗，郑炳林[1992]）。

辛未年（后梁乾化元年，911），沙州百姓一万人向盘踞甘州张掖的回鹘天可汗奉呈《沙州百姓上回鹘天可汗书》（伯希和文书3633），其中这样叙述其成立经过：

> 沙州本是大唐州郡。去天宝年中，安禄山作乱。河西一道，因此陷没。一百余年，名管蕃中。至大中三年，本使太保起燉煌甲□□却吐蕃，再有收复。而来七十余年，朝贡不断。

大中五年（851）八月，张议潮收复了安史乱后陷入吐蕃支配的陇右故地，将沙州以下十一州的户口上献于唐（《旧唐书》卷一八下《宣宗本纪》）。凭借这一功绩，他被授予归义军节度使，负责安定沙州以下十一州的统治。但是以张议潮之甥身份成为继承人的张淮进于大顺元年（890）被杀，其位为张议潮之婿索勋篡夺，接下来又是李氏一

族（亦为张议潮之婿）的专权时期，归义军节度使管内陷入政治混乱之中。

打倒李氏结束混乱局面的是张议潮一族的张承奉。他于光化三年（900）七月，被唐王朝拜命为检校左散骑常侍兼沙州刺史御史大夫充归义军节度瓜沙西等州观察处置押蕃落等使。五年后的天祐二年（905），张承奉获得了龙泉宝剑出现与白雀飞来的祥瑞，接受群臣劝进，即“西汉金山国”白衣天子之位（《白雀歌》，伯希和文书2594背面、同2846背面；《龙泉神剑歌》，伯希和文书3633）。尊白为至尊，为佛教所护佑的微型王朝诞生了。

神剑与白雀的祥瑞，模仿的是汉高祖刘邦的斩蛇剑与关于唐高祖李渊的白雀之祥瑞。虽然只不过是固守于天下西北一隅的王朝，但是仅名称就耗费了四个字，除了“太平天国”以外尚无他例，也算是饶有趣味的。在国号中添上西汉是因刘邦之斩蛇剑，西汉也还意指天上的银河。金山、白衣则缘于白雀及其背景中的阴阳五行谶纬说。据五行说，水、火、木、金、土所组成的五行中，金行季节为秋，方位为西，色为白，五星中则以太白金星为其属性。金山是环绕天空四方的四神之一，是养育西方白虎的圣山（《后汉书·冯衍列传第一八下》引《显志》）。这一国号既非缘自地名，也未直截表明王朝的理念。

为“西汉金山国”白衣天子祝颂的《白雀歌》与《龙泉神剑歌》，这样歌颂其应为天子之事：“筑坛待拜天郊后，自有金星助冕旒”（《白雀歌》），“筑坛拜却南郊后，始号沙州作京畿”（《龙泉神剑歌》）。借由祥瑞出现与群臣劝进以及南郊祭天的天子即位，是由王莽所创始、由东汉光武帝所确定的古典国制之一环。五代十国时代除中原的天子以外，各地也是天子乱立。即使只是于西北一隅之地能领有天下之一部的君主，也要在祭天之后确立国号与天子号，展演来自天的权力委任，以作为统治生民百姓的证明。

沙州的“西汉金山国”白衣天子，与以甘州为根据地的回鹘天可汗冲突不断。但是两国之间，订立有以天可汗为父、以白衣天子为子的盟约。《沙州百姓上回鹘天可汗书》载，“可汗是父，天子是子”，又在曹义金给回鹘宰相的回信里也说，“况众宰相先以大王结为父子之分”（《曹义金上回鹘众宰相状》，伯希和文书2992）。相比于领有天下的唐之

天子太宗与尊太宗为天可汗的西北诸民族之间的关系，这不过只是蜗牛角上的争夺，完全可以看作儿戏一般。但是这一以汉人天子为子、以异民族君主为父的盟约，却成为以后契丹与后晋之间的盟约（割让燕云十六州，契丹为父，后晋为子）、辽与北宋之间的盟约以及领有华北的女真族之金与对金执臣下之礼的南宋之间和约的先声。

从西北边境烽火台中传达出的“西汉金山国”白衣天子的十年，是象征性表现出中国王朝（天下型国家）与周边诸民族（蕃国型国家）之间新型关系成立的事件。

构成本书之基础的论文、研究，最初发表情况如下所示：

①《『天下』のイデオロギー構造—唐代中国を中心に—》，《日本史研究》第440号，1999年，1998年度日本史研究会大会古代史部会报告。《序说》后半、第一章。

②《天下の領域構造—戦国秦漢期を中心に—》，《京都府立大学学術報告》人文·社会第51号，1999年。第二章。

③《宮闕と園林—三—六世紀中国における皇帝権力の空間構成—》，《考古学研究》第47卷第2号，2000年，1999年度考古学研究会大会演讲。第五章。

④《天下観念と中国における古典的国制の成立》，第一届中国史学国际会议[2000年9月14日—17日]研究报告集《中国の歴史世界—統合のシステムと多元的発展—》，东京都立大学出版会，2002年。第三章。

⑤《中国の都城と長岡京—祭祀からの比較》，向日市教育委員会《スライドでみるおとくにの発掘》演讲，2001年3月4日，向日市文化资料馆。第六章后半。

⑥《中国の王権と祭り》，学习院大学东洋文化研究所·アジア文化研究プロジェクト第14回公開講演会·シンポジュウム，2001年7月28日，东京，学习院大学。第六章前半。

⑦《天下観念と王朝の名前》，韩国中国史学会第36次学术

发表会报告，2002年9月14日，首尔市汉阳大学；京都教育大学史学会大会演讲，2002年12月14日。《序说》前半。

除了《天下的领域结构》，其他所有章节都是以在学会的演讲、报告草稿和面向市民的讲演录作为基础的。趁这次结集的机会，恢复了因为篇幅限制而不得不删除的部分，对重复部分尽可能作了删除，同时也有增补修改，并以京都府立大学文学部史学科2002年度东洋史学特殊讲义的形式作了整体上的“排练”，让学生诸君做了最初的读者（听众）。若没有邀请我作报告、讲演各位的努力，本书是不会以这样的形式面世的。对于小路田泰直、田中聡、今津勝紀、佐竹靖彦、近藤一成、清水みき、櫛木謙周、諏訪春雄、任大熙、杉村邦彦诸氏，特别表示感谢。

校仓书房的洞圭一、山田晁弘二氏，两度助成并非畅销书的中国史著作之出版。和前著出版时一样，在文章表现、校正、书名等方面也都给予了恳切的建议与帮助。最后向他们深表谢意。

二〇〇三年五月二十五日

渡边信一郎

索引

B

八方

八纮

八荒之内

八极

八夤

白虎观

百姓

百姓之家

邦畿

谤木（诽谤之木）

被称为天下的家

闭锁绝对空间

辟雍

编户百姓

宾服

C

采服

册封关系

册封体制论

阊阖门

朝贡

朝集使

朝堂

承天门

赤县

赤县神州

D

大八洲

大道

大九州

大九州说

大司马门

大天下

大同

大夏侯说

大兴宫

道

道德

德

德阳殿

德治

登闻鼓
地统
帝国
帝国国家论
帝国式秩序
帝国型国家
甸服
东亚世界论
都堂
都亭
端门

E

二王之后

F

法的共有领域
法官
法与天下共之
藩服
蕃（藩）国
蕃（藩）国型国家
蕃客
反支

方伯
方七千里
方丘
方丘坛
方三千里（之天下）
方坛
方万里（之天下）
方五千里（之天下）
方言的多样性
芳林园
诽谤之木
肺石
分田农民
分田所有
分田小农
风
风俗的多样性
风与俗的相互关系

G

改历服色
盖天说
告天即位
公

公车府（署）

公的（之）重层结构

公共领域

公共性

公共性论

公共性原理

公家

公民

公平

公羊学

宫阙

贡纳（关系）

贡献（物）

古典国家观

古典国家观念

古典国制

古典世界观

古今异制

古文经学

古（文）《尚书》说

古制

古制派

故事

故事派

观

官（公）

官僚阶级

冠带之国

广域天下观

国号

国民国家

国民国家论

国制

H

海内

含元殿

汉乐

侯服

后土坛

华林园

化外

荒服

皇地祇

皇帝审判

皇墬后祇

皇（昊）天上帝

J

畿内

畿内制度

羁縻

羁縻州

祭地礼仪

祭天即位

祭天礼仪

祭天礼仪的程序

祭仪都市

假皇帝

假摄皇帝

建康宫

建康台城

郊祀

郊祀制度

今文经学

今文《尚书》说

金鸡

井田

九道

九服

九服方万里

九服说

九畿（说）

九庙制

九州

九州＝赤县神州

九州＝方三千里

九州牧制

九州说

九州＝四海之内

九州＝中国

军事令律

均

均一

K

昆仑山

L

礼法

礼＝法（律）内组结构

礼乐典章制度

礼律

礼书

两仪

领有世界

领有天下之号

领域性统合体

六服

六服＝方七千里

六服＝九州

六筦制

录囚（虑囚）

律令

律令（制）国家

洛阳宫

M

蛮服

明堂

N

男服

南郊坛

内臣

内服诸侯

内寝

O

欧阳说

P

平城宫

平均

平望观

Q

七庙制

齐诗学

千秋门

阡陌制

区夏

权力委任论

阙

阙观

阙门

R

人统

仁虎阙

S

三刺

三公制度

三统

三讯制度

上层建筑

上帝坛

上天

社稷

赦宥礼仪

摄皇帝

申讼车巡行

神龙阙

神州

神州地祇

神座

神座结构

生民

生民论

声教

十二州牧制

食国天下

世界帝国

世界帝国说

世界秩序

受命

水稻单一栽培文化

水稻、杂谷栽培

司马门

四方

四海

四海的领域化

四海 = 天下

四海 = 夷狄

四海之内

四荒

四极

四极之内

嗣天子

俗

绥服

T

太极

太极殿

太极宫

太极宫型宫阙

天地人三才

天鸡星

天可汗

天门
天命
天阙
天庭
天下百姓
天下 = 大九州说
天下大同
天下的公共性
天下的绝对公共性
天下公共之法
天下公民
天下国家
天下号
天下 = 九服
天下九州
天下 = 九州
天下乃天下之天下
天下 = 世界
天下图
天下为公
天下为家
天下型国家
天下型世界观
天下之公

天下之号

天下之美号

天下之天下

天下秩序

天圆地方

天子—生民关系

天子之家

天子之县

听讼观

W

外臣

外服诸侯

万国

王畿

王田制

卫服

纬书

委任统治论

委任统治权论

委任统治原理

五服

五服方六千里

五服方万里

五服方五千里
五服说

X

系星
下民
下土
夏侯说
显阳殿
象魏
小康
小夏侯说
孝曾孙皇帝
孝之实践
行事
须弥山
徐氏礼容儒学
学官（制度）
血统原理
巡回审判

Y

延贤堂
要服

掖庭八坊

掖庭宫

仪法

夷服

以天下为家

以支配为目的的公共性

诣阙上书

意识形态阶级

意识形态装置

阴阳思想

阴阳五行

有司摄事

有天下之号

禹迹

禹迹＝九州

禹迹＝中国

元始故事

园林

园林审判

原始天下观念

圆坛

圆坛的结构

圜丘

圜丘坛

乐制改革
云龙门

Z

灾异说
昭阳殿
真天子
镇服
正寝
制氏乐
治天下
中国百姓
中国＝九州
中国＝天下说
中华思想型世界观
中华型世界帝国
中华型世界观
中州
诸夏
专制国家
专制主义否定论
紫宫
紫微宫
宗庙祭祀

附录

【书评一】

侯旭东

徐冲先生翻译的日本学者渡辺信一郎先生的《中国古代的王权与天下秩序》（日文版，校仓书房，2003年）一书，是一部研究汉至唐中国国家观念与体制的重要著作，用作者的话是对“传统中国独特国家观念的天下观念和围绕它形成的政治秩序的特质”的考察（自序，第7页），篇幅不长，内容丰富，值得仔细品味。作者自1986年以来出版多部关于中国古代史的论著，涉及的时代跨度长，论题多样，目前在日本东洋史界有广泛影响。

一

本书中，作者的基本思路是在清理学界关于中国先秦至隋唐时期“天下”的不同认识的基础上，重新返回史料，检视唐代以及汉代“天下”观念的具体含义及其变化的轨迹。作者主要沿着两条线索展开：一是分析从先秦至唐代“天下”观念含义的变化，二是讨论这一观念落实为具体制度的过程，并选取两项重要的设置：宫阙、华林园以及南郊祭天，来揭示古典国家观念如何形成国家制度，并具体发挥作用。

在作者看来，作为本书核心词汇的“天下”指的是“超越了郡县、诸侯国地域性统合的领域性统合体，是概念性的表现前近代中国之国家的词语”，作者注意到王莽建立新朝时颁布的诏书中“定有天下之号曰新”，指出中国历代王朝之名，不仅是国号，还是“领有天下之号”，后者的意义在于将其对天下的领有与前代相区别，是用一与本朝联系密切的名词将普遍的天下“特殊化”。这种被作者称之为“天下型国家”的

国家形态，在世界历史上是相当独特的。

正是缘于这种独特性，“天下”的含义也成为众多学者关注的论题，经过作者的梳理，以往的观点大抵可以区分为两类。一是将天下理解为中国，即文献中说的“九州”；二是认为天下等于世界。作者的观察是前近代中国的面貌，有时近似于两说中的任何一种，有时又与两说颇有距离，需要进一步厘清其实态。

作者在分析杜佑《通典》叙述的基础上，指出其中的“天下”指的是唐王朝基于户籍与地图而实际支配的领域，是作为被户籍与地图所确定的具体个人姓名与地名之集合而存在的，亦是国法施行的共有领域。而这种观念是战国以降一以贯之直至清代的。不过，这只显现了天下型国家对内的侧面。

随后，作者通过梳理战国秦汉时期典籍，如《礼记·王制》、《尚书》今文与古文以及《周礼》中对于天下的描述，揭示出一个从方三千里的九州 = 中国作为天下，到方五千里的九州 = 中国作为天下，再到九州加四海（中国加夷狄）所组成的方万里的天下的逐渐扩张的线索。这种变化与实际拥有领域的扩展，特别是秦的统一有关。这种以中国为中心的天下观出自古文经学，后来成为中国世界观的主流。

另外，见于张衡《灵宪》与纬书的今文经学天下观则是以昆仑山为世界的中心，赤县神州（中国）位于昆仑山的东南。此说没有将中国视为世界的中心，而是将其相对化。

突出实际支配领域的天下观念，作者称为“单一政治社会型面貌”；中国加夷狄式的天下观念，作者归为复合型政治社会面貌。这两种面貌体现了天下观念的不同侧面，前者则是决定性的，两者的结合则形成天下型国家。作者认为形成天下型国家的原因在于传统中国的皇帝支配包含了实际支配与意识形态支配，前者是通过户籍实现的，后者则是通过德治来达成。前者的支配是有限的，后者则是可无限扩大的，却是不稳定的。这套观念在西汉末期形成。

这样一套出自儒生的观念又是在何时，以何种方式落实为国家的制度——作者称之为国家上层建筑的“古典国制”？这是作者关心的第二条线索，也是本书第三至六章讨论的核心。

作者以为其中的关键是以祭天礼仪为中心的各种制度与礼法的确立。概括而言，这一过程始于汉元帝，到王莽时达到高潮，完成于东汉前期，其中最为重要的是西汉元始五年南北郊祀的成立。作者将汉朝统治的依据分为“行事（法制）”与“礼制（古制）”两类，前者源出春秋战国，近承秦代；后者依据的是儒家的古典。作者认为礼乐典章制度之“古制”与军事令律之“行事”，以独立的相互关系共同构成了国家的上层建筑。作者在分析“古典国制”建立过程时特别重视王莽的作用，认为他是核心人物。

作者不仅上溯春秋战国，追寻天下型国家的观念来源与演变，并探讨落实为实际制度的过程，且进一步从帝国都城的空间配置与祭祀仪式来揭示古代王权的特点。这可以说是具体展示上述观念如何落实为制度，并发挥作用。

作者选取了六朝时期的宫阙与华林园作为落实的具体实例之一。阙门是向皇帝直接请求冤罪再审与皇帝进行赦宥之场，是皇帝·天子直接与百姓交流的场所，亦是体现权力委任论的场所。皇帝作为百姓之父母而君临天下，为实现其支配，维持其权力，必须不断对百姓实现其德。德的实现通过各种善政——这些善政不止是皇帝单方面的施予，还包括双方的互动——来实现。实现双方互动的场所就是设置在天下之“公”重层结构中心都城、宫城的正门的阙门，以及通过此门实现的君、民间的文书交流，进行赦宥囚犯仪式活动。

作者首先分析了六朝时期以太极殿为中心的宫城的空间布局，宫城的布局模拟了天上星象的配置，宫殿名称亦采用了太极一类称呼。整个宫城对应于天上的紫微宫，这实际体现了皇帝在整体上试图将天上秩序与地上秩序皆据为己有的企图，显示了六朝时期皇权特有的领有世界的方式。

宫城中最能体现皇帝与百姓关系的设施是宫城的正门：阊阖门（大司马门、端门），具体说来是门前左右两边的一对阙门与公车府。两者紧密关联，阙门是政治性的场，公车府是实现其政治机能的机构。在作者看来，宫城的阙门是将至尊的天子·皇帝与俗界分隔开来，并对民众阐明皇帝所具现的礼法与秩序的设施。除了分隔，阙门，特别是实现其机能的公车府，亦发挥着连接皇帝居住的圣界与外

界的作用。史载，公车府的职能很多，汉代以来最本质的是受理臣、民的上章、上奏。受理最多的是请求再审冤罪的，表彰地方官善政的；同时，也受理对皇帝的谏言与越级上诉。此外，阙还是放免囚犯的场所，从北魏至宋金时期赦宥时还置建金鸡，此仪式的设立与星象及占星术有关，再次显示了天上秩序与天下秩序间的密切联系。

随后作者分析了三国以后出现的皇帝在宫城内华林园频繁进行的听讼与录囚制度的形成、变化与意义。作者认为在皇帝游乐之地的园林或后宫进行皇帝的直接审判，是因为刑狱、审判属于阴事，在阴阳思想中，这类事像属阴，被配置在北方。而阙门所在的宫城南门则属阳。皇帝执行朝政的太极殿是王权的根源，但当与位于其北的显阳殿相对时，皇帝与皇后就有阴阳之别。与此相连，位于其外延的阙门与园林也是阴阳对峙的了。构成宫阙的四个领域采取了以太极殿为中心的阴阳生成的空间配置。在阙门传达的冤罪请求与在园林进行皇帝审判，就如此阴阳对转地在皇帝的朝政空间实现了和谐，阙门与华林园作为可将皇帝之德普及天下百姓的设施而发挥作用。

最后，作者考察了南郊祭天仪式所展现的王权。帝制时代中国的最高统治者同时拥有天子与皇帝两个称号，皇帝的权力由天子与皇帝两种机能构成，作者称之为中国古代王权的二重性。作者关心的是中国的天子·皇帝为何能够实现对土地与民众的支配。作者认为，为此，天子·皇帝需要不断说明其支配的正统性，包括：一、权力来源与正统性，即来自天的受命，此与作为天子的王权相连；二、权力继承的正统性，即血统上与王朝创始者、受命者的联系，此与作为皇帝的王权相连。这两点通过祭天与宗庙祭祀而得到具体展演。

但是，天下的绝对公共性原理（天下乃天下之天下），或者是自天授予有德者、贤人的委任统治原理（天下为公），与血统原理（天下乃高祖[太祖、太宗]之天下，天下为家）之间存在矛盾，这种矛盾在南郊祭天仪式中得到解决。为此，作者仔细分析了唐代祭天仪式中祭坛—圜丘的结构、神座的安排、仪式的程序等。简言之，通过以王朝创业者配祀主神皇天上帝的形式，具体来说是通过祝文中对天与先帝称臣的“孝”的实践方式，得到弥合。

本书的核心是中国古代的王权与天下观念，在论述过程中作者亦

加入了比较的视角，分析了日本古代天皇对天下观念的认识，以及相应的制度实践。

二

本书不计附录不过200多页，较之动辄四五百页的论著来说，是本小书。尽管篇幅精悍，本书内容却充实而鲜明，涉及的问题亦相当抽象，从独特的角度对中国古代国家的核心问题进行了细密的分析，令人称道。

具体说来，有这样两个特点。首先，围绕“天下”观念来认识中国古代王权显示了作者独到的眼光，对中国学者而言，更是具有重要的启示。

国制史在日本的东洋史研究中可谓硕果累累。远的不说，自西嶋定生以来涌现出众多颇具价值的著作，无论是对赐爵制度与秦汉帝国构成的探讨，还是对“臣某”称谓意义的挖掘，对皇帝祭祀制度的考察，朝贡与册封体制的认识，玺印制度的分析，等等，均从不同侧面深化了对秦汉以来帝国的认识，是一笔宝贵的学术财富。作者的研究奠基于此，又更上层楼。最重要的是将古人的观念融入国制史的研究，扩展了国制史研究的领域。

回顾学术史，日本国制史的研究主要集中在制度层面，很少涉及观念问题，而观念问题基本属于思想史家的领域，一般历史学家很少涉足，这与日本学术界的分工有关。而作者则将观念的分析与制度研究结合起来，不仅分析了天下观念的发展变化，还花费相当篇幅讨论天下观念与古典国制成立间的密切联系，并选取了阙门与祭天礼仪为例，分析了观念与制度间如何互动，意在揭示天下观念以及围绕其形成的政治秩序的特质，超越了传统的分工，角度独特，令人称道。

对于中国学界而言，长期以来由于定见的束缚，以为秦至清的历代帝国的性质早已阐明，无须再费笔墨，因而很少加以研究。其实，帝国的形态我们了解得十分有限，亟须在认真吸取日本学者成果的基础上下大力气仔细探讨。作者的研究所显示的结合观念分析与制度考

察的取向就是一种颇有潜力的重要方法。

由于学术分工等原因，今天的历史研究中思想史与一般历史问题的研究常常分属不同的领域，由不同的学者来完成。殊不知，古人并非仅仅苦思冥想的思想家，亦非没有头脑的行动者，而是有头脑、有想法的行动者，研究中需要将两者结合起来，探讨当时的思想、观念与行为间的关系。对于帝国形态的研究亦应如此。这是作者此书带给我们的重要教益。

其次，比较的视野的引入，亦是本书的鲜明特点。本书的附标题是“从日中比较史的视角出发”，作者在论述中贯穿了日中在天下观念与制度上的比较。第一章专门讨论了日本律令制国家下的“天下”，指出日本古代接受了中国传来的“天下”观念，但其含义是指日本律令制国家支配的领域，即百姓、郡、国的集合，不以夷狄为必备要素，天皇对国土的统治借由食用以稻米为主的贡献食物而成立，即所谓“食国天下”。日本古代可以说主要是从意识形态上吸取了“天下”观念，并采纳了编户制、国郡制为基础的制度性统治的技术性侧面与对外关系的自立性主张，而缺乏实际的对夷狄领域的支配。关于天皇的祭天礼仪，日本古史记载中也只出现过三次，实际是从中国借用的，在日本王权发展中没有实际意义。作者将日本古代国家中“天下”观念与祭天礼仪引入书中，不仅丰富了读者的知识，更衬托出中国古代天下观念与王权的特殊性，便于读者深刻体会。

作者能够取得上述成果，和他不断超越自己，勇于拓展研究领域有直接联系。作者在京都大学求学期间，深受中村哲的影响，理论上接受了中村哲的马克思主义理论，研究中遵循马克思主义理论展开独特的路径：从经济基础入手，再考察上层建筑与意识形态。先是探讨小农经济的形态、皇帝对编户的统治，强调户籍的重要性；后来探讨帝国的官僚会议制度、政治意志决定过程的特点以及以元会礼仪为中心的礼乐制度、国家的财政制度等；目前关注朝廷的乐制。从简单的介绍中不难看出，作者涉及领域之广，十分罕见。

作者的学术道路，如王德权先生所概括的，是在“东京与京都之外”，超越了日本东洋史学界传统的学术分野，自成一格。国制史过去基本是东京学派的学者们竞技的舞台，京都学派因为强调“贵族”的

作用，相对忽视皇帝与国家。本书中作者将国家观念与王权作为分析的对象，具体论述中强调六朝时期皇权作用、皇帝与百姓关系是政治结构的基础，无疑是对传统京都学派学说的超越。而作者将观念梳理与制度研究熔为一炉，则又是对东京学派偏重制度史研究的取向的扬弃。正是由于作者勇于超越既有的学术传统，探求新问题，使得研究新意迭出，独具魅力。

作者精湛的研究带给读者许多启发，当然，仔细领会，亦会发现一些疑问，兹不揣浅陋，提出来就教于作者与读者。

其一，作者将“天下”作为清代以前中国特有的国家观念，并作为全书分析的基础，自是捕捉到中国古代国家的特点，不过，却没有注意到“天下”只是国家观念中的一部分，而忽略了其中另外的内容，使得对具体制度的解释不甚完满。

作者集中揭示了天下的领域范围与生民论，后者被概括为“天子权力委任论与以支配为目的的公共性论”。所谓生民论是指“天生众民，不能相治，为之立君以统理之”（《汉书》卷一○《成帝纪》建始三年十二月条）一类观念。此观念强调的是君主出现的缘由与根据，并没有涉及君主与民众（百姓）之间的关系，作者据此引申出天子对生民的支配，这种支配说恐怕过于绝对和简单化。

先秦以来的经典与思想家的论述中另有关于君主与民众关系的描述，强调的是“天子作民父母，以为天下王”（《尚书·洪范》），“乐只君子，民之父母”（《诗经·小雅·南山有台》）、“恺悌君子，民之父母”（《诗经·大雅·泂酌》）、“天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也”（《荀子·王制》），这种观念视天子为民众父母，可简称为“子民论”。[1]此论可以说是从天地万物关系中延伸出来的。东汉人寇荣在给桓帝的上书中说：“天地之于万物也好生，帝王之于万民也慈爱。陛下统天理物，作民父母，自生育已上，咸蒙德泽。”[2]“子民论”用家庭中父母与子嗣的关系来比拟君—民关系，内涵相当丰富。包含的君主与百姓的关系不止是上对下的“支配”，还有上对下的教化、抚育，下对上的供养等。甚至作者所强调的天子对百姓的“德治”也是“子民论”的题中之意，放到“生民论”中，倒显得有些勉强。“子民论”在汉代以后大行其道，渗透朝野，被广为接受。皇帝

则兼有君、父双重性质，[3]甚至早在儒家成为统治思想之前此说就已然被传诵，汉文帝的诏书中就已经多次出现过“为民父母”一类的说法。[4]

百姓诣阙上书理冤罪或许在“子民论”的背景下去解释可能更符合时人的观念。正是因为皇帝有抚育万民的责任，万民有了冤屈自然要向其申诉，寻求解决。从作者所说“生民论”引申出的支配论的角度去看，皇帝反而无需关注百姓的疾苦。

汉文帝前十三年（前167）缇萦救父上书，史书云：

> 书奏天子，天子怜悲其意，乃下诏曰：“盖闻有虞氏之时，画衣冠异章服以为僇，而民不犯。何则？至治也。今法有肉刑三，而奸不止，其咎安在？非乃朕德薄而教不明欤？吾甚自愧。故夫驯道不纯而愚民陷焉。《诗》曰：‘恺悌君子，民之父母。’今人有过，教未施而刑加焉？或欲改行为善而道毋由也。朕甚怜之。夫刑至断支体，刻肌肤，终身不息，何其楚痛而不德也，岂称为民父母之意哉！其除肉刑。”[5]

缇萦的上书，按照《史记》卷一○五《仓公列传》注引班固诗“三王德弥薄，惟后用肉刑。太仓令有罪，就递长安城。自恨身无子，困急独茕茕。小女痛父言，死者不可生。上书诣阙下，思古歌鸡鸣”，就是到阙门上书。的确，西安相家巷发现的秦代封泥中出土了至少九枚“公车司马丞”封泥，[6]张家山汉简《二年律令·秩律》中已出现“公车司马，秩八百石”，秦与汉初均有此职。阙门最早设于何时，一时尚难确言，不过，从诏书看，文帝处理此事确是从为民父母的角度出发的。

另外一例更为有趣。据《后汉书·虞诩传》，顺帝时“宁阳主簿诣阙，诉其县令之枉，积六、七岁不省。主簿乃上书曰‘臣为陛下子，陛下为臣父。臣章百上，终不见省，臣岂可北诣单于以告怨乎？’”结果，皇帝大怒，欲劾以大逆，经虞诩劝谏得免。“子民论”可谓深入人心，甚至成为县主簿诣阙上书要求皇帝理冤的依据。以上两例表明，君臣双方在诣阙问题上均立足于“子民论”，分析诣阙时不能忽视此说

的实际影响。

“子民论”以比喻的形式概括了天子·皇帝与百姓的关系，较之作者所说的“生民论”更为直观，且内涵丰富，在大臣与皇帝讨论君民关系，或涉及百姓问题时常常成为依据或出发点。[7]汉元帝永光二年（前42）二月下诏大赦赐爵，皇帝在诏书中自责统治无方，导致阴阳未调，元元大困，随后概括说：“为民父母，若是之薄，谓百姓何！”四个月后，在另一次赦天下的诏书中，元帝再次表白“朕为民父母，德不能覆，而有其刑，甚自伤焉”，[8]更是表达了为民父母的皇帝对于德治无力而被迫使用刑罚所带来的心理压力，子民论与德治的密切关系显而易见。

作者在书中提到“皇帝作为百姓父母而君临天下”，“皇帝为了实现其支配，维持其权力，必须不断地对生民／百姓实现其德”，似乎注意到了“子民论”。实际并没有给予足够的重视，因此，在解释为何要为实现其德而施行善政上就显得有些牵强。作者之所以强调“生民论”，突出支配论，而忽视“子民论”——其实本书第34页引用的西汉鲍宣的上书（《汉书》卷七二）中就包含了“子民论”的论述——或许与作者所秉持的中国古代为专制政体之前提论断有关吧。

其二，作者，以及过去一些学者指出的天子与皇帝角色间的矛盾问题，究竟是今人的感受，还是时人的切实体会，也不无疑问。

据研究，唐代皇帝祭天与宗庙往往是由有司摄事，很少亲祭，亲祭则只有在特殊情况下才进行。[9]如果说当时人，特别是皇帝，确实意识到两种角色间的冲突，意识到需要不断通过年度性的祭天来证明其对百姓支配的正统性，似乎不应该出现以有司摄事为制度，皇帝亲祭为特例的现象。如学者所指出的，唐代皇帝亲祭多数为特定政治目的而举行，[10]这一现象说明，皇帝只有在特定的事情上才需要向上天与祖先说明，表明其行为的合法与正统，这中间实际并没有涉及百姓。换言之，皇帝似乎不认为需要反复借此祭祀来向百姓说明统治正当性上的矛盾，百姓似乎也无需皇帝反复证明其统治的正统性。倒是在祭祀后往往颁布德音，施行大赦来宣扬其德泽。百姓尽管是大赦的受益者，却是处在从属地位的，皇帝真正要告祭的对象是天与祖先，关心的是天与祖先对于自己某些举措的态度。看不出作者所说的

天子·皇帝角色的矛盾性的存在与百姓的关系。

亦如学者所注意到的，汉代皇帝即位首先要谒庙，而到了唐代，郊祀则成为新帝重要的礼仪，变化出现在东晋以后，且皇帝亲祭亦很常见。〔11〕检祭祀后皇帝颁布的大赦诏书，〔12〕同样看不出紧张关系。反倒是皇帝希望将祭祀获得的“休庆”“休祐”泽被百姓。东晋以后为何多皇帝亲祭，是否与分裂的局势有关，还需进一步的研究。另外，还应看到，经过汉儒的反复解释，天子与皇帝作为名号的意义也发生了相当的变化。〔13〕

这一点背后实际牵涉到另一更根本的问题：古代皇帝与儒生是否已经形成了一套如作者所说的系统的以“天下”为核心的王权观念？还是说作者所勾画的这套观念是今人所建构出来的？是否有时求之过深？另外，作者似乎没太注意中国古代表达方式上，相较西方逻辑思维所具有的特点，即论述与词语表达和情境间的密切关系。

针对不同的对象，“天下”所指并不一定完全相同，似乎无法称之为“概念”。一旦名之为概念，就暗含了它具有划定的内涵与外延。在中国古代的语言表达方式中，对此并无明确的体认，具体含义上往往因语境而带有相当的弹性。当然，仅仅指出这一点并没有多少实际意义，更重要的是将其置入具体语境，揭示其含义，从而把握其多面性。唐代文献中的“天下”，如作者在第一章所指出的是“实际支配的领域”，这一用法出现的场合主要与内政有关。一旦在有非中国人在场的场合，使用“天下”所指则趋于宽泛，往往指代“中国”与“夷狄”组成的范围。作者强调“天下，是唐王朝的皇帝通过州（郡）县制实现专制支配的、确定的实际支配领域”可能有些拘泥。这样一些不同场合下关于“天下”的表述，在时人心目中是否构成一个整体观念，可能也还要探讨。

因此，天子·皇帝角色可以说各有侧重，视为存在矛盾，或有些严重。至于祭祀天地的意义，也许还需要进一步探讨。

总之，这是一部胜义纷呈的著作，无论从分析的视角、方法到结论，对于推动中国古代国家的研究无疑会起到重要的推动作用。

[修改中得到日本学者戶川貴行先生的指教，谨此致谢。

本文作者现为清华大学历史系教授。书评原刊《中国中古史研究：中国中古史青年学者联谊会会刊》第2卷，北京：中华书局，2011年。]

注释

〔1〕“子民”之说，西汉初年已经出现。汉初思想家陆贾在《新语·怀虑》中曾说到“据土子民治国治民者，不可以图利，治产业”云云，见王利器《新语校注》，北京：中华书局，1986年，第129页；贾谊亦有此类提法，如“君国子民者，反求之己，而君道备矣”，见阎振益、钟夏校注《新语校注》，北京：中华书局，2000年，第288页。

〔2〕《后汉纪》卷二一延熹元年，张烈点校，北京：中华书局，2002年，第406页。

〔3〕高明士对此有扼要论述，见所著《中国传统政治与教育》第二章《政治与法制》第二节《皇权的性质与运作》，台北：文津出版社，2003年，第43—44页。

〔4〕《史记》卷一○《孝文本纪》前十三年五月除肉刑诏引《诗》曰：“恺悌君子，民之父母”，并云“夫刑至断支体，刻肌肤，终身不息，何其楚痛而不德也，岂称为民父母之意哉！其除肉刑”，第427—428页。《汉书》卷四《文帝纪》元年（前179）三月劝农诏曰：“方春和时，草木群生之物皆有以自乐，而吾百姓鳏寡孤独穷困之人或阽于死亡，而莫之省忧，为民父母将何如？其议所以振贷之”，第113页。

〔5〕《史记》卷一○《孝文本纪》，第427—428页。

〔6〕见周晓陆、路东之编著《秦封泥集》，西安：三秦出版社，2000年，第117页。

〔7〕北朝时期的例子可参侯旭东《北朝朝廷视野中的“民众”》，收入《北朝村民的生活世界》，北京：商务印书馆，2005年，第305—311页。

〔8〕《汉书》卷九《元帝纪》，第288、290页。

〔9〕金子修一：《皇帝祭祀的展开》，收入沟口雄三、小岛毅主编：《中国的思维世界》，孙歌等译，南京：江苏人民出版社，2006年，第429页。本书作者也注意到这一点，见第140页。

〔10〕同上，第429—432页。

〔11〕金子修一：《关于魏晋到隋唐的郊祀、宗庙制度》，刘俊文主编：《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》，上海：上海古籍出版社，1995年，第375页。关于皇帝亲自祭天，参梁满仓《魏晋南北朝五礼制度考论》第四章，北京：社会科学文献出版社，2009年，第185—186页。

〔12〕诏书较集中收在罗国威整理《日藏弘仁本文馆词林校证》卷六六五，北京：中华书局，2001年，第257—266页。

〔13〕见甘怀真：《中国古代皇帝号与日本天皇号》，收入氏著《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，台北：喜马拉雅研究发展基金会，2003年，第457—477页。

【书评二】

游逸飞

日本学界的传统中国天下观研究成果丰厚。2003年，渡边信一郎出版《中国古代の王権と天下秩序：日中比較史の視点から》（东京：校仓书房）一书，是近年最具代表性的著作。随后，该书由徐冲译成中文，以《中国古代的王权与天下秩序：从日中比较史的视角出发》为名出版（北京：中华书局，2008年），填补了中文研究的不足。

1997年，渡边信一郎至北京访问时，无意间注意到中国与日本政府自古以来均以“天下”自称，直至今日两国社会仍常使用“天下”一词。然而“两个天下”的矛盾似乎并未影响中日两国的交往，因而勾起

作者的研究兴趣，进而撰写论文，最后整合成专书，可谓偶然。然而观察作者三十年来的研究轨迹，[1]先以研究农民经济起家，关注传统中国政府控制农民的方式与目的；又深受中国史研究会影响，有意探索传统中国的特质，重建中国史的分期。[2]因此作者进一步研究传统中国的政制与礼制，凝炼出“天下型国家”的概念，重新阐释传统中国的天下观，既水到渠成，也是其学术体系不可或缺的环节，可谓必然。

本文将采夹叙夹议的形式，分成数节评介全书内容，冀指出天下观研究的新面向。[3]

一、天下型国家是一元抑或多元？

古代中国的“天下”一词是指中国？抑或世界？这一争论在中日学界长久未能平息。前者侧重“中国”的国民国家（nation(-?)state）性质，后者侧重“中国”控制四夷的帝国（empire）性质。作者创造“天下型国家”的概念，企图借以弭平争论。该书第一章根据《通典》等唐人编纂的文献，主张“天下”以中国为根本，天下涵盖的范围可以只有中国；中国的范围大抵限于禹迹与九州之内，即政府透过户籍与地图实际掌控的区域。中国要被称为“天下”，必须借四夷区隔出天下内外，故中国四周必须有夷狄、藩国的存在。四夷通常在天下之外，但特殊情况下可以被天下涵盖（如唐太宗称天可汗）。唐朝的“天下型国家”理念，清楚解释了天下、中国、四夷之间的关系。这一理念逐渐为东亚诸国接受，成为当时普遍的政体观念。但日本对外只能将新罗、渤海定位为藩国，而须将唐朝定位为邻国。天皇权力来源于“天孙降临”神话，又和“天下生民论”相互矛盾。[4]故“天下型国家”理念对日本来说只是缘饰，几无影响于现实政治。

虽然先秦已见“天下”一词，但该书第二、三章指出直至两汉之际，中国才形成“天下型国家”的理念。“天下”原指中国，但战国七雄的疆土扩张、秦汉王朝的对外征服，导致“天下”的范围不断扩大。作者分疏先秦两汉经学典籍中天下观的内容与时代，认为其中有四个阶段的变化，恰与政治疆域的扩张相呼应：

（1）战国时期的《礼记·王制》——天下即中国，面积为方三千里。

（2）西汉今文经学注解《尚书·禹贡》——天下即中国，面积为方五千里。

（3）西汉末年《周礼·职方》——天下为中国加四海，面积为方万里。

（4）东汉古文经学注解《尚书·禹贡》——天下为中国加四海，面积为方万里。

尽管天下包含了四海，但四海之外仍有四荒、四极，为天下所不及，故天下是范围有限的领域，为唐朝“天下型国家”理念的形成基础。

天下观并非孤立发展，西汉后期所建立的南北郊祭天之制，是儒家天下观与政制结合的最具体呈现。经过王莽的短暂顿挫，东汉建立了更完善的政制。东汉至唐的尚书六部将礼乐典章与法律军事分为左三部、右三部，即儒家思想“国之大事，在祀与戎”的重建。作者认为随着这些政制逐步建立，天下型国家理念方逐渐形成。

西嶋定生等学者认为“天子”与“皇帝”构成中国古代王权的二重性。天子对外，皇帝对内；天子郊祀，皇帝祭祀宗庙。但天下为公，皇帝之家为私，公私两者如何为一？作者在第五章指出西汉后期以来都城周边有各色祭坛，祭祀天地、日月星辰、山河，借以象征整个宇宙。在最重要的祭天礼仪中，王朝始祖得以配祀上天；皇帝对天称子、对祖先称子孙，透过亲属称谓消解公私之间的矛盾，确立天子统治的正当性。除了朝廷百官，州郡、藩国均须遣使参加祭天，则象征天子的统治及于天下与四海。唐代祭祀礼仪完善呈现天下型国家的形态。天下型国家以皇帝为中心，绾合了私家与天下。而祭天礼俗虽普见于中国华北、东北与朝鲜，后来更传入日本。但日本自身的天孙神话，致使统治者不能接纳天下型国家的祭祀礼仪，古代日本的政体发展有着独特的道路。

作者认为天下涵盖四夷的情形属于特例，此说恐不易为学界接受。但我认为作者提出的唐代天下型国家理念仍富于解释效力。然而

作者根据唐代文献界定天下、中国、夷狄三者的关系，并指出其定型当溯源于两汉之际。如此一来，战国、秦、西汉的国家就只是“前”天下型国家。其实战国秦汉天下观的形态多元丰富，如果不以唐代为基本形态，我们便可能观察到周秦汉时期有好几种天下型国家存在。

第一，战国时期“天下”一词开始流行，是因为先秦诸子、各国君主注意到天下一词在字面上不具有区隔内外的意义，适合用来重建纷乱的政治秩序。随着秦汉王朝的建立，统治者虽将治理的疆域称为天下，但天下字面意义为普天之下，非实际疆域所能达到。故天下的意义分裂为广狭二义——世界与中国——用于政治论述：狭义的天下用以治理中国，广义的天下用以绥服四夷。面对南越，西汉以中国自居，将之视为蛮夷；面对匈奴，西汉则以长城南北二国并立的论述应对。无论外国是大是小，广义的天下论述均能将之纳入政治秩序。西汉初年诸侯王僭于天子，诸侯国不属汉廷直辖，俨然为独立国家；但诸侯王国为汉所封，分布于关东地区，终非匈奴、南越等四夷可比。故汉廷必须建立狭义的“天下”论述，将直辖的内史及郡，与非直辖的诸侯王国，一并纳入统治秩序。广义天下与狭义天下的论述，共同建立了西汉政治秩序的结构，可称为“天下秩序”。如果西汉已存在客观的、而且是当时人有意识建立的天下秩序，我们说西汉已有天下型国家，似不为无理。[5] 作者或许过分强调唐代天下型国家的重要性，只从萌芽与发展的角度去理解唐代以前的历史；忽略天下型国家的“本质”“基本形态”在漫漫历史长河中会不断变迁，甚至变革。甘怀真主张汉代的“天下政体”不一定是后世的典范，汉唐政体之间有许多变革须深入探索。[6] 其审慎态度值得借镜。

第二，作者在第二章从经学典籍与现实疆域两种角度讨论天下的范围，实受顾颉刚影响，两人使用的材料也大致相同。[7] 佐竹靖彦近年从田制论证《战国策》的疆域记载有一定根据，并非随意夸大；证实作者根据《战国策》讨论天下的范围有其参考价值。[8] 但《战国策》里的七国疆域面积为：楚方五千里、齐方三千里、秦方数千里、赵方二千里、燕方二千里、魏方千里、韩方千里。战国七雄的疆域面积总和实达方万五千里，已逾方万里。如此一来，我们就不能说《周礼》天下观的方万里必得见于汉代以后。先秦典籍的时代争议极

大，学界过去论定的汉魏伪书，近年随着简帛的出土，已有不少被视为战国典籍。[9]民初以来关于《周礼》一书时代的争论上起西周初年、下达西汉末年，今日学者多赞成战国后期之说。[10]作者受顾颉刚影响，取其下限，未免失之偏颇。

先秦时期尚未建立大一统政权，各国君主、思想家皆有自己的天下论述，地域文化极为多元，“天下之中”也不只一个。天下观固会随时代而演进，但也会随地域而改变。每一文本的天下观，既可能反映时代特征，也可能反映地域特色。将各种文本按先后排序，得出“天下”范围扩大的单线发展之前，恐怕须先将文本按地域分类，探索各地天下观之间的交流、竞逐与发展。从多元到一统，或许才是先秦两汉天下观念的基调。

第三，天子与皇帝二分的观点，自西嶋定生以降，已有不少学者接受。然而新出土史料似乎呈现了更复杂的历史现象。湖南龙山里耶秦简8—455号木方有两条诏令摘要：

> 泰上观献曰皇帝[观献]。
>
> 天帝观献曰皇帝[观献]。[11]

泰上、天帝都是当时至高的天神，观献似为观看奉献之意。这则史料似乎反映秦始皇统一天下后，以“皇帝”祭祀取代原有的“泰上”“天帝”祭祀。换句话说，皇帝不仅是天下的统治者，更是可以取代“泰上”“天帝”的神明。秦始皇所制定的“皇帝”地位，实比儒家政治思想中的“天子”更高。秦朝“皇帝”的神格化程度远高于我们原先的估计，可能根本没有天子与皇帝二分的观念。以往我们受儒家典籍影响，以为秦始皇上泰山封禅，是人间统治者意欲沟通天地的举措。根据里耶秦方，秦始皇既取代泰上、天帝，封禅反而成为皇帝的巡狩。《汉书·郊祀志》曾言“及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也”。[12]参照里耶秦方，秦始皇不仅建立诸神位次，更让“皇帝”位于“天地名山大川鬼神”之上，成为神祇秩序中的顶点，秦朝宗教体系的核心。秦朝借由皇帝的神格化，促使政教合一，无疑又是一种天下型国家的形态。

二、魏晋南北朝天下观的独特性

作者除了建立汉唐天下型国家，还提出很有趣的问题：魏晋南北朝士族掌握了极大的政治权力，可谓变相的封建，这是否影响了天下型国家的形态？作者从魏晋南朝的宫阙制度入手，指出曹魏明帝创建以太极宫为中心的宫阙制，流行于南北朝；该制模拟天象，太极殿对应紫微，太极殿正南的阊阖门对应天阙。六朝官僚与百姓均在阊阖门上书天子、请求赦免。无论象征或实际，阙门都是天子与百姓接触的具体场所。作者又指出六朝天子通常在宫城内的华林园审判与“录囚”（重审都城罪犯，以决定是否释放之）。这可能是因为刑狱之事属于阴事，在《春秋繁露》的方位观中被配置于北方；故天子选择在宫城北部的华林园审判、录囚（廷尉等司法官署也置于都城北部）。宫城南北都有恩赦之事，象征了阴阳流转的和谐。

作者因而认为六朝宫城象征皇权，天子始终是名义上的天下之主。魏晋南北朝时期天下型国家理念仍旧活跃，士族并未取代天子，并未建立新的天下型国家理念。到了隋唐，天下型国家的形态更加完备。阙门、公车府、华林园的恩赦功能全被废除，恩赦的场所转移到“朝堂”。皇权不再局促于宫城，而扩及于整个都城。作者不把魏晋南北朝视为断裂，反而认为其为汉唐之间的重要发展环节，反映作者理解中国史的独特眼光。

田余庆研究门阀政治时，也指出门阀政治是皇权政治的变态，并未建立全新的政治形态。这无疑支持作者的见解。[13]但作者仅从宫阙制度论证天下型国家的存在，实嫌单薄；只引用西汉《春秋繁露》的记载，来说明华林园审判与北方的关系，更不够严谨。[14]魏晋南北朝是异族入主、多国并立的时代，当时各政权未必都有意且成功建立以“中国支配四夷”的天下型国家。如果天下观随着两汉四百年的发展，逐渐趋于一元，那天下观在魏晋南北朝的发展可能又趋于多元。汉晋唐天下观似乎有着从一元到多元，又从多元走向一元的长期演变。身为过渡时期的魏晋天下型国家理念的变与不变，十分值得研究。我们不宜将天下型国家理念，理解得过于单线化、一元化。

三、总结

整体而言，此书涵盖领域甚广，巧妙整合天命、疆域、公私等重大课题，揭示天下观与天下政体结合的发展历程，提出一元化的天下型国家理念。同时又能考虑战国、汉代、六朝、唐代诸朝的时代特质，说明天下型国家如何受时代影响，但在时代变动之中仍有其不变的结构。该书诚为天下观研究者不可不参考的力作，天下型国家概念必会产生深远影响。〔15〕

（本文写作过程曾得邢义田、阎鸿中、邱澎生老师指正，初稿曾在中国中古史讨论会上宣读[2009.6.6，台北]，得到赵立新、郑雅如、林韵柔、涂宗呈、许凯翔等学长姊许多指正，在此致谢。

本文作者现为台湾中兴大学历史系助理教授。书评原刊《新史学》第22卷第3期，2011年。）

注释

〔1〕请参王德权：《东京与京都之外——渡边信一郎的中国古代史研究》，《新史学》第17卷第1期，2006年，第143—202页；王文亦收入中译本（中华版）。但该文发表较早，未能论及本文所评的书籍。

〔2〕关于中国史研究会，可参陈耀煌：《日本中国史研究会论近代中国的转变——以足立启二‹专制国家史论›一书为中心的探讨》，《新史学》第14卷第3期，2003年，第123—145页。

〔3〕关于天下观的研究回顾，请参游逸飞：《研究回顾与反思》，收于氏著《四方、天下、郡国——周秦汉天下观的变革与发展》第一章，台湾大学历史学研究所硕士论文，2009年，第13—32页。

〔4〕作者阐述的中国“天下生民论”理念为：天子统治的正当性来自天命，天命规定“天下生民”的生存为天子的责任。

〔5〕参游逸飞：《四方、天下、郡国——周秦汉天下观的变革与发展》。

〔6〕参上文，并参甘怀真：《导论：重新思考东亚王权与世界观——以“天下”与“中国”为关键词》，收于甘怀真编：《东亚历史上的天下与中国概念》，台北：台大出版中心，2007年，第1—51页。

〔7〕参顾颉刚：《畿服》，收于氏著《史林杂识初编》，北京：中华书局，1963年，第13—19页。

〔8〕参佐竹靖彦：《春秋時代から戰國時代へ——領域編成の問題》，收于氏著《中国古代の田制と邑制》第四章，东京：岩波书店，2006年，第383—415页。

〔9〕可参李零：《简帛古书与学术源流》，北京：三联书店，2004年；李学勤：《简帛佚籍与学术史》，南昌：江西教育出版社，2001年；李学勤：《重写学术史》，石家庄：河北教育出版社，2001年。北京清华大学正在整理内容有《尚书》及其佚篇的战国楚简，正式出版后将重写《尚书》今古文之争的学术史。参李学勤：《清华简九篇综述》，《文物》2010年第5期，第51—57页。

〔10〕现代学者争论《周礼》的成书年代最早始于刘歆是否伪造古文经的论战。此问题已被钱穆先生的《刘向歆父子年谱》解决，故今日多数学者都肯定《周礼》成书于战国时期，有些学者更认为其描述的制度无法凭空想象，编纂时肯定参考了大量西周时期的文献。相关意见可参钱穆：《周官著作时代考》，收于氏著《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆，2001年，第319—493页；屈万里：《先秦文史资料考辨》，台北：联经出版事业股份有限公司，1983年，第336—339页；彭林：《‹周礼›主体思想与成书年代研究》，北京：中国社会科学出版社，1991年；金春峰：《周官之成书及其反映的文化与时代新考》，台北：东大图书出版股份有限公司，1993年。

〔11〕见张春龙、龙京沙：《湘西里耶秦简8—455号》，收于武汉

大学简帛研究中心编《简帛》第四辑，2009年，第11—15页。最后两字“观献”均为我所补，我在《里耶秦简8—455号木方选释》有较仔细的讨论，将刊于《简帛》第六辑（上海：上海古籍出版社，2011年）。

〔12〕见《汉书》卷二五上，第1206页。

〔13〕田余庆：《自序》，收于氏著《东晋门阀政治》，北京：北京大学出版社，2005年，第1—2页。

〔14〕廷尉寺居北目前似乎只见一例（见该书第三章图4《宋齐建康宫城图》），证据似嫌不足。

〔15〕如山崎觉士讨论五代时期的天下秩序时，便以渡边信一郎的天下型国家为基础框架。参山崎觉士：《吴越国王与“真王”含义——五代十国的中华秩序》，张正军译，收于平田茂树、远藤隆俊、冈元司编《宋代社会的空间与交流》，开封：河南大学出版社，2008年，第127—154页。